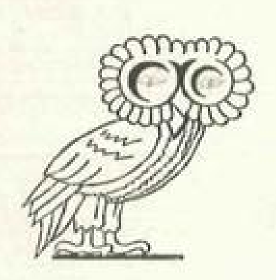
JULIÁN MARÍAS

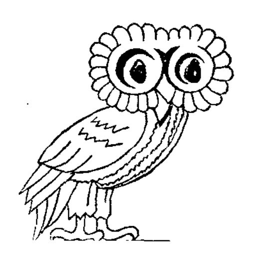
INTRODUCCION A LA FILOSOFIA



Manuales de la Revista de Occidente
Madrid

JULIAN MARIAS

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA



MANUALES
de la
Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
Madrid
1947

INDICE

PÁGS.

Los requisitos de la introducción a la Filosofía 1
La situación real 2
La justificación de la filosofía 4
La función de la historia de la filosofía 7
Introducción circunstancial 10
La forma de la introducción a la filosofía 15

I. Esquema de nuestra situación 21
Delimitación del tema 21
Tres clases de hombres 25
El método de la indagación 27
Circunstancia y situación 32
El sentido inmediato del "mundo" 34
El contorno material 38
Historicidad 43
Las unidades históricas 47
Sociedad y Estado 51
La vida económica 55
Las formas sociales 59
Placer y diversión 66
Los prestigios 71
La religión 77
Articulación funcional de la perspectiva 82
La situación como pretensión 86

II. La función vital de la verdad 95
Las fisuras del "mundo" actual 95
Primer encuentro con la verdad 98
Tres sentidos de la verdad 104
Verdad y saber 107
Verdad de las cosas y verdad del decir 110
Verdad como autenticidad 113

PÁGS.

Las relaciones del hombre con la verdad 117
Discordia y jerarquía de las verdades 119

III. VERDAD E HISTORIA 123
La dimensión temporal de la circunstancia 123
"Pirronismo histórico", "relativismo" 126
La vivencia del tiempo 130
La conciencia histórica 132
La perspectiva temporal y la realidad 134
Historización de las formas de conocimiento 139

IV. EL MÉTODO 145
Verdad y realidad 145
Circunstancialización del decir y el pensar 148
La realidad y sus interpretaciones 153
Explicación y descripción 159
Fenomenología 162
La triple función de la historia 167

V. LA RAZÓN 173
Los sentidos del término 173
La función de la razón 176
Las interpretaciones de la razón 180
El concepto como función significativa 185
La razón y la historia 190
Razón histórica y razón vital 205
Razón narrativa 212
Analítica e historia 217

VI. LA ESTRUCTURA DE LA VIDA HUMANA 223
El descubrimiento de la vida 223
Primera descripción de la vida 228
La circunstancia 235
El yo 241
El proyecto vital 247
La estructura del hacer 251

VII. EL HORIZONTE DE LOS PROBLEMAS VITALES 259
Las urgencias vitales 259
El trato con las cosas 263
La naturaleza y la ciencia natural 270
La sociedad 282
El lenguaje 291
El problema de la lógica 297

PÁGS.

VIII. El ser y las cosas 313
Pensar, saber y conocer 313
El conocimiento y su función 323
Lo que hay y lo que es 329
El ser de las cosas 336
El yo como ingrediente de la realidad 342
La metafísica 346

IX. La realización de la vida humana 353
La limitación de la vida 353
Localización y circunstancialidad 357
El horizonte de posibilidades 361
Elección y exclusión 365
Justificación 369
La moralidad de la vida 372
Imaginación y autenticidad 375
El placer estético y el arte 379
Lo personal y lo histórico en la vocación 384

X. La vida histórica 387
Los días contados 387
Vida individual y vida histórica 391
La estructura de la historia 394
Las generaciones 398
Las épocas históricas 404
El saber histórico 408

XI. El horizonte de las ultimidades 413
Nacimiento y muerte 413
El problema de la pervivencia 420
Vida y persona 424
La vida humana como realidad radical: la cuestión de la trascendencia. 429
Aparición del problema de Dios 432

XII. La filosofía 439
Reflexión sobre el camino recorrido 439
Las condiciones del saber postulado: radicalidad, sistema, circunstancialidad 442
La filosofía como hacer humano 445
La filosofía y su historia 448
La filosofía como ingrediente de la vida humana 450

Indice de nombres 453

Indice de temas 457

NOTA

Se ruega al lector que rectifique algunas erratas de imprenta:

Página 18, línea 22: en lugar de «sintuación», léase «situación».
Página 18, línea 29: en lugar de «*durante*», léase «descubre».
Página 91, línea 9: en lugar de «hombre», léase «hombres».
Página 105, nota (4): en lugar de «von Seden», léase «von Soden»
Página 106, línea 6: en lugar de «noción de», léase «noción».
Página 150, nota (1): en lugar de «Gegenständlichkeitensehr», léase «Gegenständlichkeiten sehr».

En 1914 escribía Ortega en las *Meditaciones del Quijote:* «Yo sólo ofrezco *modi res considerandi,* posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo; que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas; él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error.»

El lector de este libro tiene delante lo que he logrado ver mirando las cosas de esa manera nueva.

JULIÁN MARÍAS.

Madrid, 20 de enero de 1947.

LOS REQUISITOS DE LA INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

ESTE libro que el lector tiene ante los ojos lleva un título genérico: *Introducción a la Filosofía.* Pertenece, pues, a un género literario cultivado con cierta insistencia desde hace algo más de una centuria. Sin embargo, este libro difiere no poco, en su estructura y en su contenido, de las obras que con la misma denominación se han publicado. Y la razón de esa diferencia no es un mero deseo de originalidad o de mejoramiento, sino una idea distinta de la filosofía y, más aún, del sentido mismo que tiene hablar de una introducción a ella.

Las formas en que esto se ha realizado pueden reducirse a tres tipos—a veces a la combinación de dos de ellos—. El primero es el de las introducciones que podemos llamar «sistemáticas», es decir, aquellas en que se expone brevemente el repertorio de los problemas filosóficos y, por lo general, se apunta un sistema de soluciones. El segundo es el de las introducciones «históricas», que asisten a la evolución de la filosofía en sus líneas generales, con el ánimo de penetrar en su sentido y su tendencia. El tercero, menos frecuente, partiendo del supuesto de que por cualquier punto que se entre en la filosofía se toma contacto con su realidad, elige un problema—o un grupo de problemas—y trata de estudiarlo en detalle; la elección no es indiferente, pero se supone que, al menos en principio, cualquiera es válido y utilizable, a condición de que sea un auténtico problema filosófico.

En mi opinión, estos tres tipos de introducción a la filosofía son radicalmente deficientes. No quiere esto decir que con ellos no pueda

el lector introducirse en la filosofía; pero esto puede hacerse también de otras muchas maneras: con la lectura de un clásico, con la indagación a fondo de una cuestión científica, con la simple reflexión personal; el hecho de que *puedan* servir para el fin que se proponen no basta, por tanto, para justificarlos como formas literarias concretas que respondan íntegra y eficazmente a su título habitual: *Introducción a la Filosofía.* Será menester tomar en serio esta expresión, y su análisis nos revelará la esencial deficiencia de los tipos mencionados, a la vez que nos mostrará el carácter concreto que ha de tener una obra que merezca en rigor llamarse así.

LA SITUACIÓN REAL

Introducción a la filosofía no es el nombre de una disciplina —como la geometría, la química o la lógica—, sino la denominación de una empresa, de una tarea o quehacer. Por esta razón, ni siquiera a primera vista aparece como un conjunto de proposiciones objetivas con pretensión de validez, sino que desde luego se presenta como un hacer humano, como un drama con personajes y acción. En lugar de pensar, por tanto, en un dominio de objetos, un método o vía de acceso a ellos y un repertorio de verdades enunciadas acerca de esa objetividad, tenemos que apelar primero a una *situación concreta,* de la cual es forzoso partir. Esa situación está definida por dos ingredientes o elementos: el sujeto de la introducción—nosotros—y el término de ella—la filosofía, que de un modo o de otro encontramos ya ahí, y por eso podemos pretender introducirnos en ella—.

Ahora bien: la primera consecuencia del reconocimiento—obvio por lo demás—de que hay que partir de esa situación es que la introducción a la filosofía no puede ser *intemporal,* sino *histórica,* porque son históricos los dos términos que intervienen en ella. La intemporalidad de las ciencias y, en general, de las verdades, es cualquier cosa menos evidente, y en su momento tendremos que plantearnos esta cuestión; pero en el caso de la introducción a la filosofía

la cosa es tan patente, que tal cuestión no puede ni siquiera plantearse, porque la introducción no es—repito—un sistema de enunciados, sino algo que *acontece*—se entiende, *ahora*—, un efectivo *introducirse*, es decir, introducirme *yo aquí y ahora* en algo que de algún modo encuentro en mi circunstancia. Por consiguiente, no cabe una introducción a la filosofía en abstracto y sin más; esa expresión sólo es un esquema formal, que habrá de llenarse de contenido histórico cuantas veces se realice. Cuando hoy hablamos en concreto de introducción a la filosofía, se trata de introducir al *hombre actual* de nuestro ámbito histórico propio en *la* filosofía —que existe ya, en forma también históricamente concreta—. Lo demás es pura abstracción, inofensiva y hasta necesaria cuando se la maneja como tal, pero que impide toda intelección cuando se la confunde con la realidad.

Acabo de decir que la filosofía que es término de la introducción existe ya; con esto no se prejuzga, naturalmente, si se introducirá en la filosofía ya existente o en una nueva; esto sólo puede decidirlo el ingreso efectivo en la filosofía, el movimiento mismo del filosofar, una vez puesto en marcha. Se quiere decir que la situación inicial no puede ser *adánica;* el que lee o escribe un libro llamado *Introducción a la Filosofía* no va a descubrirla ni inventarla, sino que parte, como de un supuesto, de que *hay* algo llamado filosofía; sólo así tiene sentido hablar de una introducción. Nada más lejano a una introducción a la filosofía que la actividad de Tales de Mileto, si fué él efectivamente el que alumbró la filosofía en el mundo occidental. Nuestra empresa, por el contrario, supone el previo hallazgo de la filosofía como realidad social, esto es, la existencia de una tradición filosófica. Esto no afecta para nada, como veremos en seguida, a la radicalidad y desnudez de nuestra relación con la filosofía; pero esa radicalidad y desnudez vendrán dadas por la rigurosa aceptación de la situación concreta en que nos hallamos, no por una arbitraria mutilación de ella. El adanismo sólo es verdadero para Adán; para nosotros significa una violenta deformación de la realidad, por sustracción—o abstracción, si se quiere—de esenciales ingredientes suyos.

La introducción a la filosofía sólo puede hacerse desde una situación definida históricamente; y *en principio* sólo es válida para ella; el valor de introducción—no hablo, naturalmente, de los demás—que pueda conservar para otras épocas es problemático, y sólo podría decidirlo una delicada indagación acerca de la hermenéutica y la historicidad de la filosofía. Lo que es claro es que ese posible valor sólo lo tendrá, en caso afirmativo, mediante una referencia a la situación originaria, y, por tanto, en función de ella; y el desconocimiento de esta esencial vinculación histórica, que finge la posibilidad de una introducción *sub specie aeterni,* afecta a la plenitud de la función introductoria *incluso para la propia época en que se hace,* y desde luego compromete radicalmente su eventual pervivencia. La historia se venga, por la sencilla fuerza de las cosas, de todos los intentos de eludirla.

LA JUSTIFICACIÓN DE LA FILOSOFÍA

He dicho que el intento de hacer una introducción a la filosofía supone un previo hallazgo de esta última como realidad ya existente; pero advertía también que esto no implica una aceptación de esa filosofía tradicional. No sólo esto: en rigor, ni siquiera es obvio que nos interese desde luego esa filosofía. Si al hablar de introducción nos referimos a ella como a una instancia dada, la introducción misma requiere una previa y radical justificación del filosofar. No se puede dar por supuesto que hay que hacer filosofía, porque entonces ésta queda desarraigada y se convierte en puro juego mental, sean cualesquiera sus calidades e incluso su verdad. Si bien nuestra situación difiere esencialmente de la de los presocráticos, porque incluye como ingrediente decisivo la tradición filosófica entera, ausente para ellos, coincide, sin embargo, en que sólo podemos entrar efectivamente en la filosofía movidos por una necesidad inexorable. Hay que mostrar, por tanto, cuándo y cómo surge—si es que surge—la necesidad de la filosofía, y para quién.

Esta es la razón de la constitutiva deficiencia de las introduccio-

nes llamadas «sistemáticas»: no se pueden exponer sin más los problemas filosóficos mientras éstos no se planteen *como problemas* para alguien. Un problema no viene definido sólo por su contenido, es decir, por la simple enunciación de algo no sabido o de la aparente incompatibilidad de dos ideas, sino antes que nada—aunque sea perogrullesco el decirlo—por su *problematicidad*. Desde luego, esto significa que un problema requiere un hombre que lo piense y para quien exista; pero si no se tratase más que de esto, no pasaría de ser una trivialidad; en efecto: tan pronto como un problema fuese enunciado y comprendido por alguien, sería efectivo problema; ahora bien, no acontece así. El hecho de que yo ignore algo o no vea manera de hacer compatibles dos datos o dos ideas, aunque tenga plena conciencia de esa ignorancia o esa impotencia, no basta para que eso me sea un problema. ¿Qué más hace falta? Algo extremadamente sencillo, pero que de puro elemental se suele olvidar: que yo *necesite* saber eso o compaginar las nociones discordantes. Son infinitas las cosas que ignoro o cuya congruencia me escapa, y que nunca han sido ni serán jamás problema para mí. Los últimos siglos de la historia europea han abusado—frívolamente—del nombre de problema; a fuerza de llamar así a toda interrogante, el hombre moderno, sobre todo desde el último siglo, se ha habituado a vivir tranquilamente entre ellos, olvidado del dramatismo que adquiere la situación cuando ésta se hace problemática, esto es, cuando no se puede *estar* en ella, y por eso *urge* una solución.

El verbo griego de que se deriva el sustantivo «problema» quiere decir lanzar o arrojar delante. Problema significa ante todo algo saliente, por ejemplo un promontorio; de un modo más concreto, un obstáculo, algo con que me encuentro delante; y por extensión metafórica, lo que llamamos usualmente problema intelectual. Pero repárese en que para que algo me sea obstáculo no basta con que esté ahí delante; también tengo delante la pared, y ésta no me sirve de obstáculo, sino de abrigo—otro sentido que también tiene la voz πρόβλημα—; para que se convierta en obstáculo, no es suficiente su presencia ante mí: hace falta que yo necesite pasar al otro lado, precisa-

mente a través de ella; entonces es efectivo obstáculo, en la forma concreta de lo que los griegos llamaban *aporía*, es decir, falta de poro o agujero por el que salir de una situación.

Podemos decir, por tanto, que uno de los elementos *reales* que integran un problema es la situación en que como tal se constituye; y una formulación de los problemas que omita esa situación es, en el sentido más riguroso, una formulación incompleta, abstracta y, en suma, ficticia. Esto nos conduce a la evidencia de la *historicidad* de los problemas, que es menester entender en todo su alcance. En efecto, esta expresión hace pensar primariamente en el carácter histórico de las *soluciones* de esos problemas; se trataría, en ese caso, de que una solución tendría una zona de validez limitada, fuera de la cual sería sustituída por otras; no es éste el momento de decidir la justeza de esta opinión, pero, desde luego, no es eso lo que aquí interesa. Lo grave es que son históricos *los problemas mismos;* y esto en dos sentidos distintos, aunque conexos: en primer lugar, lo que solemos designar unívocamente como un problema a lo largo de la historia es, en rigor, una realidad varia y múltiple, porque bajo una denominación idéntica encubre una serie de diversas urgencias vitales; imagínese lo que significa el «problema del conocimiento» para Platón y para un neokantiano; no lo que uno y otro *piensan* acerca del conocimiento—esto desde luego—, sino lo que *necesitan* saber, lo que constituye para ellos la problematicidad; otro tanto ocurre con el problema de la moral, con el del Estado, el de la sustancia o el de la lógica; en segundo lugar, algunos problemas están adscritos de un modo aún más preciso a una circunstancia histórica, y ni siquiera con ese margen de ambigüedad se plantean—como tales problemas—fuera de ella; por supuesto, en el sentido de que hay problemas *nuevos*, que se plantean sólo desde cierto momento—piénsese en el de la creación, en el de la realidad del mundo exterior, en el de los valores y tantos más; en rigor, *todos*—; pero también en el sentido de que hay problemas que *dejan de serlo,* y no precisamente por haber logrado una «solución» definitiva, sino porque, aun permaneciendo la ignorancia o la discordia respecto a sus contenidos, éstos dejan de pre-

sentarse al hombre como *problemáticos* desde el momento en que no necesita saber a qué atenerse acerca de ellos para vivir en su propia situación; tal acontece con el problema del «sabio» después de la época helenística, con el de los universales después de la Edad Media o el de la comunicación de las sustancias desde el siglo XVIII. Y no conviene enturbiar esta evidencia con la consideración de que ciertas cuestiones que se plantea la filosofía posterior coinciden parcialmente con aquellos problemas—por ejemplo, el de los objetos ideales en la fenomenología con la cuestión medieval de los universales—, porque esto impide comprender en su autenticidad el sentido preciso de unos y otros.

Por esta razón, una introducción a la filosofía tiene como primer requisito su propia justificación; es decir, sólo puede iniciarse cuando la situación real en que el hombre se encuentra lo obliga a un peculiar quehacer, que resulta ser la filosofía. Y esta forzosidad es el único motor auténtico de esa introducción.

LA FUNCIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Estas dificultades de toda presunta introducción «sistemática», que se extienden a las que se concentran sobre un solo problema o un grupo de ellos, siempre que se funden en los mismos supuestos, hacen inclinarse a la forma «histórica» de la introducción a la filosofía. Esta tendencia parece más justificada. En efecto: no cabe modo más seguro de ser fiel a la historicidad de la filosofía que asistir a su historia; es decir, no tomarla como algo que existe, sino como algo que *se hace,* que acontece. Esto es cierto; la historia de la filosofía, en la medida en que lo es, en que es efectiva *historia*—no simple enumeración cronológica de opiniones—y versa sobre la realidad *filosófica* misma, muestra la *razón histórica* de que haya habido filosofía y de que la haya actualmente, y así nos instala desde luego en su verdadero ámbito. Por tanto, es la condición previa para justificar el elemento terminal—la filosofía—de la introducción que se intenta; el

otro elemento—nosotros—nos es «dado» (ya veremos en qué sentido y hasta qué punto). Dicho en otros términos, la apelación a la historia de la filosofía es tan legítima, que es imprescindible, y sólo con ella alcanza plenitud el intento de acercarse a la filosofía en su viva y palpitante realidad.

Pero en este punto surge una duda. ¿De qué se trata, de una introducción histórica a la filosofía, o de la historia de la filosofía pura y simple? Si de lo último, no tendría sentido plantear la cuestión de la introducción a la filosofía como género literario, y bastaría con declararlo superfluo; si de lo primero, habría que explicar en qué se distingue ese tipo de introducción de la historia *sensu stricto.* Dicho en pocas palabras, las introducciones «históricas» procuran restar lo más posible la *historia* de su exposición; es decir, con el propósito de aprehender las conexiones generales y extraer de la filosofía pretérita las líneas esquemáticas de su marcha, prescinden casi totalmente de la peculiaridad individual irreductible y reducen al mínimo la radicación de la filosofía en la historia, esto es, en la vida misma. Por esta razón, la historia de la filosofía que nos suelen servir las introducciones es, mucho más de lo que ya es usual, abstracta «historia de las ideas», y tiende a desembocar en un catálogo de «direcciones filosóficas» con ejemplificación histórica; puede verse un modelo de este tipo en la *Einleitung in die Philosophie* de Wundt. Ahora bien: este tipo de conocimiento histórico no es la historia cuya necesidad sentíamos; se mueve, tanto como las introducciones «sistemáticas» —o poco menos—, en el elemento de la abstracción. La introducción «histórica» no es, pues, suficiente.

Queda la otra posibilidad: que la historia de la filosofía sea, sin más, la forma real de introducción a ella. Esto parece—y es—mucho más acertado; pero tampoco nos satisface. La historia de la filosofía, que es absolutamente *necesaria,* no es *suficiente:* es sólo el primer paso, el supuesto previo de la efectiva introducción. Será menester explicar esto con algún rigor.

La historia de la filosofía, que es, en primer lugar, la narración o relato de la realidad pretérita del filosofar, termina forzosamente

en la actualidad; sería ilusorio querer escapar al presente interrumpiendo el relato en un momento del pasado, porque el relato íntegro se hace *desde nuestra situación actual*, y ésta va implicada en la interpretación total del pretérito. (A menos que se escoja un punto de vista anacrónico o ficticio, lo cual es la forma más larvada y, por tanto, más peligrosa de recaer en la abstracción y en lo irreal.) De un modo o de otro, por tanto, la historia de la filosofía nos remite al presente; y al llegar a lo actual, deja de ser historia (en el sentido de lo ya hecho y sido, que puede contarse): la historia de la filosofía—como la historia sin más—tiene un carácter *urgente:* no admite detención, y por eso nos fuerza a volver al presente, en una esencial *actualización*. Sirve, por consiguiente, para instalarnos en nuestra situación *concreta* y efectiva, que es la de nuestro presente, el cual es función de todo el pretérito. Por tanto, contribuye a dar plenitud al *sujeto* de la introducción—nosotros—, en cuanto referido al *término* de ella—la filosofía—.

La función de la historia de la filosofía es, como vemos, doble. Ante todo, hace que nos encontremos con la realidad filosófica y hace posible que nos propongamos la empresa de introducirnos en ella; pero además nos pone en posesión de nosotros mismos, en la medida en que estamos definidos por esa realidad, y coopera a que el sujeto de nuestro intento empiece a estar efectivamente *dado*. Dicho en otros términos: la historia de la filosofía crea el *ámbito previo* dentro del cual tiene su lugar una *posible* introducción a la filosofía. Y si bien ésta tiene que apelar desde luego a la historia, ha de tener clara conciencia de que con ella todavía no ha comenzado, ni siquiera ha justificado su necesidad; es decir, su legitimidad filosófica (1).

---

(1) En esta *Introducción a la Filosofía* puedo comenzar directamente por ella misma, porque antes he llevado a cabo la labor previa en mi *Historia de la Filosofía (Revista de Occidente,* 2.ª ed., Madrid, 1943), a la cual me remito para las referencias históricas.

INTRODUCCIÓN CIRCUNSTANCIAL

Introducción a la filosofía tiene que ser, pues, antes que toda otra cosa, una toma de posesión de la circunstancia del hombre actual, uno de cuyos ingredientes es la historia entera de la filosofía. Quiérese decir, por consiguiente, que esta *Introducción* es rigurosamente *circunstancial* y de ocasión, porque su sujeto no es el hombre en general, sino el hombre occidental de mediados del siglo XX. Esta es su forzosa limitación, conocida y aceptada de buen grado; y sólo a ese precio puede pretender tener realidad y eficacia. Si este libro fuese leído alguna vez por un hombre de otra época, sólo sería comprendido filosóficamente, sólo podría servirle para introducirse en la filosofía, si era capaz de transmigrar hermenéuticamente a nuestra circunstancia y de este modo hacerla suya; es decir, si conseguía incluir en su circunstancia real, con virtualidad histórica, la circunstancia en vista de la cual este libro ha sido pensado y escrito.

En rigor, no hay ningún misterio en todo esto. El imaginario lector del siglo XXIV, si los azares de estas centurias hacen llegar a sus manos este libro, no tiene más que una parte de él, y por tanto le resulta ininteligible: le falta una porción esencial, a saber, la circunstancia a la que reacciona y responde, la que da plenitud de sentido a cada una de sus frases. Unicamente cuando ese lector *reconstruya* la situación originaria, cuando agregue al libro lo que no está dicho en su texto impreso, sino que lo dice el mundo en que se escribe—supuesto de que partimos el lector actual y yo—, podrá entenderlo plenamente, como un paleógrafo comprende un manuscrito medio borrado cuando ha conseguido restablecer la porción del escrito que el tiempo había arrastrado en su curso.

Ahora bien, al tener en cuenta esta *Introducción* su circunstancia, de modo esencial y temático, la *incluye* en su contexto, en proporción mucho mayor y más explícita que cualquier libro compuesto *sub specie aeterni*, y por ello tiene muchas más posibilidades de ser

entendido desde otra situación. Su aceptación de la historicidad le permite *anticiparla* y conservar así la peculiar actualidad de lo histórico. Más adelante veremos el alcance que tienen estas alusiones.

Esa situación o circunstancia en que se encuentra todo hombre —por supuesto, no sólo el filósofo—implica una *idea del mundo,* que será menester analizar. Procure el lector despojar cuanto pueda a esa expresión «idea del mundo» de su sabor intelectualista, y tomarla con el máximo posible de inmediatez y aparente trivialidad. La vida de cada hombre y la de cada época—de un modo más preciso: de cada hombre *en* su época—está fundada en un sistema de creencias e ideas recibidas, en las que ese hombre se encuentra y que le hacen posible vivir (1). La primera misión de una auténtica introducción a la filosofía tiene que ser, pues, un *análisis* de ese esquema que condiciona la vida del hombre, que—tal vez—se verá obligado, forzado por su circunstancia, a intentar penetrar en la filosofía.

Pero dentro de ese sistema de creencias y de ideas hay fisuras y conflictos, que plantean *problemas vitales*. Es decir, el hombre no puede estar siempre cómodamente en su circunstancia, instalado en una situación firme y segura, en la cual sepa a qué atenerse respecto a las cosas con las que tiene que habérselas y respecto a sí mismo. Estos problemas no son primariamente problemas teóricos o intelectuales; su solución normal tampoco es una «idea» o una doctrina: se resuelven *de facto* mediante la acción, mediante el vivir mismo, que decide ejecutivamente cuál ha de ser la solución o «salida» de una situación determinada; es decir, lo que yo he de hacer—he de *ser*—en el instante siguiente (2). Como veremos en su hora, el ca-

---

(1) Uso estas expresiones en el sentido terminológico preciso que les da Ortega (cf. *Ideas y creencias*, cap. I).

(2) Profunda y perspicazmente escribía Blondel al comienzo de su tesis doctoral, *L'Action* (1893): "Le problème est inévitable; l'homme le résout inévitablement; et cette solution, juste ou fausse, mais volontaire en même temps que nécessaire, chacun la porte dans ses actions. Voilà pourquoi il faut étudier *l'action:* la signification du mot et la richesse de son contenu se déploieront peu à peu. Il est bon de proposer à l'homme toutes les exigences de

rácter esencialmente problemático de la vida lleva implícito el que sus actos tengan un carácter *resolutorio,* que se manifiesta en que todo hacer es elegir, esto es, va orlado por una serie de «no haceres» posibles, que quedan eliminados por cada acción efectiva.

Este es el mecanismo normal del vivir. Pero con apelar a la acción no está zanjado el asunto: porque todo hacer se nutre de *motivos,* que son su fuente, y cuando yo hago algo lo hago «en *vista* de la circunstancia»; es decir, porque me parece lo que debo hacer, porque sé a qué atenerme. Ahora bien, hay un amplio reducto de problemas vitales cuyo contenido excede de las creencias genéricas en que se funda mi idea del mundo y de mi repertorio de «ideas» acerca del tema, y entonces me es forzoso recurrir a otra instancia: *para nuestro mundo occidental moderno*—rehúyase toda generalización precipitada—, la principal de esas instancias es la que llamamos la *ciencia.* Entiéndase bien que las ciencias son conjuntos de proposiciones *pensadas* de un modo formal, con carácter intelectual riguroso; pero para la mayoría de los hombres, ajenos al quehacer científico, y aun para los hombres de ciencia fuera de su especialidad, la ciencia se presenta como una «creencia», cuyo contenido es, precisamente, el de consistir en «ideas» verdaderas y en principios demostrables. Es decir, las ciencias son, ante todo, las ciencias *vigentes,* en cuya validez *se cree* — subrayando tanto la dimensión de creencia como el *se* impersonal o, lo que es lo mismo en este caso, social—. Repárese en la actitud del hombre medio ante las formas de ciencia no vigentes — por ejemplo, todas las formas «antiguas»—, y se verá hasta qué punto llega su desestimación y falta de interés por ellas. Personalmente, está tan lejos de poder comprobar por sí mismo la verdad de la física medieval como la de la mecánica ondulatoria, o la de la medicina hipocrática como la de las doctrinas recientes sobre la alergia; pero *cree* en la *posibilidad* de justificar las últimas, mientras que no tiene la misma creencia respecto a las primeras.

---

la vie, toute la plénitude cachée de ses œuvres pour raffermir en lui, avec la force d'affirmer et de croire, le courage d'agir."

Por último, hay un núcleo de cuestiones radicales que plantean una situación delicada. Las ciencias particulares no tienen respuesta suficiente para ellas, porque en la medida en que intentan abordarlas pierden sus propias calidades y renuncian a su valor de certidumbre; o bien las cuestiones vienen suscitadas por las varias certidumbres de las ciencias, y, naturalmente, éstas no pueden decidir. En ambos casos, se necesita una instancia distinta que procure una certidumbre superior. Si ésta falta, todas las certezas parciales quedan en suspenso y son ellas mismas materia problemática. En medio de una multitud de saberes efectivos, el hombre se siente *perdido,* sin saber en definitiva a qué atenerse o—como decimos en castellano—a qué carta quedarse: justamente porque tiene muchas cartas a su disposición, pero ninguna le resulta suficiente.

En este momento es cuando hace su primera aparición—no antes—la filosofía. Entiéndase bien, no la filosofía propia de ese hombre que se siente perdido irremediablemente y que, desde luego, no tiene filosofía, sino la filosofía ajena, precipitado histórico y social que existe «ahí», en la circunstancia, y al cual puedo referirme. *Hay* en el mundo algo que se llama filosofía, y que tradicionalmente ha tenido la pretensión de alcanzar la certidumbre radical y poder justificarla. La filosofía se presenta, pues, como una presunta instancia superior, a la cual tiene sentido apelar cuando todas las demás han revelado su insuficiencia. Pero es menester entender esto rectamente.

En primer lugar, no se quiere decir que la filosofía haya de «completar» en ningún sentido las ciencias. No se trata de que a la matemática, la física o la historia les falte algo que pueda darles la filosofía. Las ciencias, *en cuanto ciencias,* son suficientes y autónomas, como lo son las demás formas de saber del hombre; por esta razón tampoco admiten ni necesitan—repito, en cuanto ciencias—ninguna clase de complemento. Otra cosa ocurre si las considero como *conocimiento;* es decir, desde el punto de vista de las exigencias totales que tiene mi vida en la dimensión que llamamos *saber.* Esto es, la insuficiencia de las ciencias afecta a la *función* que tienen *en mi vida.* Dicho en otros términos: las limitaciones y renuncias

de las ciencias, perfectamente justificadas desde ellas mismas y que en nada menguan su perfección como tales—por el contrario, la hacen posible—, hacen que, aun siendo intrínsecamente suficientes, no lo sean en mi vida; las ciencias se bastan *a sí mismas* para ser efectiva y plenamente lo que son, pero no me bastan *a mí* para saber a qué atenerme respecto a las cosas y, por tanto, para vivir, cuando para ello necesito *conocer*.

En segundo lugar, repito que la filosofía con que yo me encuentro no es, por lo pronto, más que una *pretensión*. Esta es la forma concreta en que acontece mi encuentro con la filosofía: la filosofía pretende tradicionalmente dar la certidumbre radical, y por eso tengo que contar con ella. Pero a este elemento se agrega *hoy* otro decisivo y que altera la situación general: junto a esa pretensión de la filosofía encuentro también, en la misma forma de realidad social, la efectiva duda de que pase de pretensión. Con otras palabras: no hallo sin más *una filosofía vigente*, sino más bien la dramática historia de esa pretensión humana, que es lo que conocemos con el nombre de historia de la filosofía.

La consecuencia de esto es que no puedo—se entiende *hoy*, porque esto no ha acontecido siempre así—tomar la filosofía como una *vigencia* social; es decir, *creer* sin más en que es ella la respuesta suficiente a las cuestiones radicales. Por esta razón, *aunque yo no pretenda ser filósofo*, no puedo intentar vivir de la filosofía, apoyar mi vida en ella, sin una personal toma de contacto con su realidad; justamente lo contrario de lo que ocurre con las ciencias. Si *yo necesito* esa certidumbre que la filosofía pretende alcanzar, no tengo más remedio que esforzarme por entrar en ella; no por curiosidad, ni por deseo de ser filósofo original, sino por la sencilla razón de que de otro modo *no me sirve*.

Ahora bien, a esto—que no es una «disciplina», sino un quehacer humano, una tarea de urgencia que en ciertas y determinadas circunstancias tengo que realizar para poder vivir—, a esto es a lo que se puede llamar literalmente *introducción a la filosofía*. Y como *quehacer*—palabra excelente, a la que Ortega ha sabido henchir

con la plenitud de su significación—, envuelve cuatro momentos que son notas *esenciales* de toda introducción a la filosofía que merezca en rigor este nombre, es decir, que sea *real* y no se agote en su mero esquema o esqueleto abstracto: *personalidad, dinamismo, forzosidad, circunstancialidad.* O sea, pesando bien todas las palabras: *algo que yo tengo que hacer aquí y ahora.* Permítaseme no entrar de momento en más precisiones y detalles.

LA FORMA DE LA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Aunque las formas tradicionales de introducción a la filosofía son múltiples (1), se pueden reducir idealmente a los tres grandes

---

(1) En un curso de *Lógica y didáctica de las ciencias del espíritu,* profesado en 1934-35, en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, hizo José Gaos una excelente y exhaustiva tipología de las formas de introducción a la filosofía, que ha sido para mí muy valiosa. Gaos establecía una serie de oposiciones dialécticas entre los tipos de introducción, que se podría resumir así sinópticamente:

Introducción ocasionalista o sistemática.
  Sistema o historia.
    Sistema o teoría de la filosofía.
      Sistema o enciclopedia de disciplinas.
        Enciclopedia entera o propedéutica.
      Sistema perenne o sistema actual.
  Historia integral, historia culminante o historia inicial.

La solución propuesta por Gaos era, dicha en dos palabras, la siguiente: La introducción a la filosofía ha de ser sistemática, porque no se puede hacer historia sin un sistema actual; pero esta filosofía actual es meditación sobre la historia, por eso parece historia sin serlo; es decir, la introducción es sistemática, pero el tema del sistema es la historia. Respecto al dilema entre sistema o teoría de la filosofía, no se da en rigor, porque la filosofía actual es teoría de la filosofía; se ha elevado a idea de disciplina el último plano de la reflexión filosófica, que en la "filosofía de la filosofía" adquiere su dimensión última y radical. El concepto de "promoción histórica" resuelve el dilema entre sistema o enciclopedia, y decide en cada caso si ese sistema ha de tener carácter enciclopédico. Por último, sólo es posible la introducción al sistema actual, porque una filosofía pasada sólo se profesa por razones nada pasadas.

El lector podrá comprobar en el texto en qué medida coincido con esta

tipos mencionados al comienzo de este libro. Hemos visto que una introducción, para ser efectiva y no ficticia, necesita tener un punto de partida y un propósito que difieren esencialmente de los usuales. Pero es menester preguntarse ahora por la forma concreta en que ha de realizarse esa introducción circunstancial que postulamos.

Dije antes que yo me encuentro con la filosofía como algo que existe en mi circunstancia social y que se presenta con la pretensión de alcanzar una certidumbre radical; la duda de que esa pretensión sea justificada hace que no haya por de pronto una filosofía vigente; dicho de modo positivo: lo que tiene *vigencia* es la duda de que la filosofía realice su pretensión. Por eso, porque la duda es «vigente», por tanto, previa a mi contacto directo con la filosofía y a que yo la encuentre efectivamente dudosa, no puedo apoyarme en la *creencia* de que la filosofía es la solución de las cuestiones supremas que me afectan; y ésta es la razón de que toda utilización vital de la filosofía implique al menos el intento de penetrar en ella; de ahí la necesidad de la introducción.

Como filosofía es, ante todo y por lo pronto, eso que los filósofos han hecho durante unos dos mil quinientos años, la realidad que hallo efectivamente ante mí es la historia de la filosofía, y de ella he de partir forzosamente. Pero aquí empieza a complicarse la cuestión. La historia de la filosofía no es un mero repertorio aditivo de sistemas que se den en colección. Es efectiva *historia:* la realidad filosófica está en movimiento; más aún: *es* un peculiar movimiento de la mente—entiéndase, de la mente radicada en una situación vital íntegra, que es, ella misma, histórica—. Por esta razón, la historia impele inexorablemente en el sentido de su marcha. Las cuestiones planteadas en ella no toleran detención. La trivial forma de historismo que consiste en la morosa detención en las *formas* pretéritas en cuanto tales no es más que una incomprensión del carácter esen-

---

concepción y en qué medida disiento de ella. Sin duda *una* de las razones de la divergencia se encuentra en las fechas en que Gaos pronunció su curso y yo escribo este libro.

cial de la historia. El movimiento en que ésta consiste obliga a plantear cada cuestión *después* de la historia *entera.* Toda consideración histórica que realmente lo sea sumerge, *velis nolis,* en el presente: en un presente constituído en una de sus dimensiones capitales por estar grávido del futuro. Es forzoso, por consiguiente, que la historia de la filosofía, en cualquiera de sus formas auténticas, nos remita al problematismo *actual* de la filosofía, incluso cuando sólo se trata de la pura «comprensión» de su sentido.

Esta es la razón de que la introducción a la filosofía no pueda reducirse a su historia, sino que propiamente comienza allí donde ésta última nos sitúa. Pero tampoco se trata de esto sin más, es decir, de tomar los problemas filosóficos—como resultado de su historia entera—tal como se encuentran hoy planteados y meditar sobre ellos. Esto será tal vez lo que hace la filosofía; pero si tiene alguna justificación hablar de «introducción a la filosofía» como un quehacer filosófico peculiar y, secundariamente, como un género literario concreto, será porque le pertenezca un contenido que difiera de la misión genérica de la filosofía o, al menos, la matice con todo rigor.

En primer lugar, la filosofía *supone* una situación de que parte; pero su acción misma, condicionada por esa situación, empieza cuando ésta ha obligado al hombre a hacer eso que va a ser la filosofía. La introducción, por su parte, ha de enfrentarse primaria y directamente con la situación del hombre actual, y su principal tema es la *forzosidad* fáctica en que este hombre se halla y que lo mueve a hacer filosofía. En segundo lugar, la filosofía medita sobre sus problemas movida por la exigencia de alcanzar certidumbre radical y evidente acerca de ellos. Sería improcedente pedir semejante cosa a lo que no es sino introducción a la filosofía; la misión de ésta es más bien mostrar, en virtud de la situación del hombre presente, el horizonte de los problemas y soluciones *exigidos* por esa situación y emergentes de su concreción histórica; con otras palabras: el tema de la introducción a la filosofía no es tanto el tratamiento de los problemas filosóficos como su *descubrimiento,* su patentización en

estado naciente, dentro del contexto vital en que surgen. En tercer lugar, la filosofía tiene que ser un saber sistemático; la verdad filosófica es esencialmente sistema, en el sentido de que cada una de sus afirmaciones está siendo sustentada efectivamente por todas las demás, que son las que la *hacen verdadera,* de suerte que, en rigor, ninguna lo sería aislada de su contexto. A la introducción a la filosofía—que, repito una vez más, no es una «disciplina» como complejo de proposiciones, sino un quehacer o empresa—no le puede pertenecer esa forma de sistema; pero el sistematismo no le es en modo alguno ajeno: la introducción ha de ser rigurosamente sistemática, en el sentido concreto de que el horizonte de sus problemas viene impuesto por la estructura misma de la vida humana en que se dan, la cual es *sistema,* porque cualquiera de sus elementos o ingredientes, cualquiera de sus actividades o sus formas, complica los demás, y así su aprehensión descubre necesariamente esa estructura general de la vida. Y téngase en cuenta que este sentido de sistema es el primario, porque el de las verdades filosóficas no es sino la consecuencia necesaria del sistematismo de la propia realidad.

Esta es la peculiaridad de la introducción a la filosofía, que define y justifica su existencia como función y como género literario. Su estructura esquemática ha de consistir, pues, en una *descripción* de la sintuación real del hombre de nuestro tiempo, que sirva de base y punto de partida para un *análisis* de ella, en el cual se pongan de manifiesto sus ingredientes y la función de éstos en la vida de ese hombre concreto que es «uno de nosotros» o, mejor aún, *cada uno de nosotros;* ese análisis revelará la esencial pertenencia de la *verdad* a ese repertorio de funciones vitales y la aparición en la vida humana de un horizonte de *problematicidad;* el intento mismo de formular comprensivamente esta situación vivida ~~durante~~ DESCUBRE un contexto de *problemas* y a la vez de *requisitos* metodológicos y vitales exigidos por su propia índole cuando se intenta *dar razón* de ellos. El resultado de esta indagación será doble: de un lado, mostrar la necesidad de la filosofía cuando nuestra situación—habitualmente trivial—se radicaliza y tiene que justificarse a sí misma; de otro lado, descubrir la for-

ma auténtica, históricamente condicionada, en que *tiene* que aparecer, y trazar con ello el perfil preciso que ha de tener en esta circunstancia la filosofía.

Dicho en pocas palabras: la introducción a la filosofía, tal como la entiende y trata de realizarla este libro, tiene como misión *el descubrimiento y la constitución, en nuestra circunstancia concreta, del ámbito del filosofar—concreto también—exigido por ésta.*

I

ESQUEMA DE NUESTRA SITUACION

DELIMITACIÓN DEL TEMA

Se trata de la vida humana actual. Pero, naturalmente, esta expresión requiere precisiones. De un lado, por lo que se refiere al alcance que aquí se da al concepto de «vida humana»; de otro, acerca del sentido concreto en que funciona el término «actual»; en tercer lugar, y esto es aún más importante, es menester ver con claridad qué es lo que en este punto *necesitamos* saber de esa vida así delimitada.

Ante todo, no se trata de la vida humana individual en su plena concreción y rigor—de la mía, de la tuya—. Pero tampoco se trata propiamente de la «vida» social en sentido estricto, porque nuestro tema no es aquí la estructura de la sociedad ni el tipo de realidad de los usos y demás formas sociales. Ni puede decirse que nos sea cuestión directamente y *per se* la «vida» histórica, porque nos reducimos desde luego a una época concreta—la nuestra—y no volvemos nuestra atención principal a la dinámica de la historia. Sin embargo, estas tres dimensiones—valga la expresión—de la vida interfieren de forma peculiar en nuestra tarea de este momento. Intentaré explicarlo. Al hablar de la situación que va a hacer posible o necesaria la introducción a la filosofía, se habla, por supuesto, de la situación de alguien, es decir, de un hombre individual; pero esa situación, para los efectos que aquí nos interesan, está definida por la inexorable inclusión del hombre en la sociedad y por la condición histórica de ésta y, por

consiguiente, de ese hombre mismo. Es decir, lo que nos importa es la vida individual en su *esencial*—y no sobrevenida ni agregada—inserción social e histórica; o, vistas las cosas desde otra perspectiva, los constitutivos ingredientes históricos y sociales de *cada* vida individual de nuestro tiempo, que son comunes a todas ellas, si bien henchidos de concreción personal en cada una, y por eso toleran una representación esquemática. Se trata, por tanto, del estudio de ciertas *formas;* pero estas formas, por ser vitales, remiten a una realización en una circunstancia individual; la investigación, en lugar de considerar esas formas por sí mismas, las interpreta *funcionalmente,* como elementos que sólo adquieren su verdadera realidad en su efectiva acción dentro de cada vida personal irreductible. Por esta razón, el hombre que piensa los enunciados acerca de esas formas los *completa* con su propia realidad, y sólo así los hace plenamente inteligibles; podríamos decir, en forma extrema, que el hombre mismo es un elemento significativo esencial de esos enunciados, cuya «impleción significativa»—para servirme de un término técnico de la fenomenología—, a diferencia de su mera «mención», tiene un riguroso carácter *circunstancial.*

En segundo lugar, cuando se habla de vida *actual,* hay que tomar este término con una amplitud determinada. El presente incluye siempre una zona de pretérito y otra de futuro; ni siquiera el presente de la conciencia, distendido entre una retención y una protención, es puntiforme; menos aún, claro es, el presente histórico. Pero lo más grave no es la *duración* de lo que llamamos aquí presente, sino que lo que *hoy,* en un mismo instante, existe, no es en el mismo sentido actual, sino que *procede* de distintos estratos temporales. La duración hace que los ingredientes de una situación vital se interpenetren y coexistan en un momento del tiempo, pero con distinta significación temporal. Como, de un modo o de otro, el pasado entero—al menos el pasado histórico—perdura virtualmente en el presente, y a éste pertenece una esencial anticipación de un futuro incluso remoto, resulta imprescindible una discriminación de lo que hemos de entender por actual al hablar de nuestra situación.

Conviene no perder de vista las precisiones anteriores. El sentido en que aquí hemos de tomar la vida condiciona el de su actualidad: se trata de lo que tenga actualidad *social* e *histórica,* no estrictamente personal. Quiero decir con ello que, por ejemplo, las ideas que *yo* pienso ahora no pertenecen, desde luego y sin más, a esa actualidad; y tampoco cierta porción del pasado conocida especialmente por mí, o bien mis deseos o mis voluntades particulares. Más aún: en el presente coexisten varias *generaciones*—probablemente cinco—, cada una de las cuales está definida por una serie de elementos históricos y sociales; pues bien, no todos ellos pertenecen en rigor a la actualidad que aquí nos interesa; muchos existen hoy, pero en la forma concreta de la supervivencia; algunos, sólo como anticipación o innovación voluntaria. Llamamos actuales a las ingredientes de la circunstancia histórico-social que en un momento del tiempo encuentran en ella *todos* los hombres que viven en él, en la forma concreta de *tener que contar con ellos.* Aclaremos esta fórmula con algunos ejemplos.

Un hombre nacido alrededor de 1870 está instalado, desde luego, en la creencia—de la que ni siquiera tiene conciencia explícita—de que se puede disponer sin más de las cosas que legítimamente se poseen: por ejemplo, de que un agricultor puede sembrar patatas o avena, o no sembrar nada, según sea su talante; pero esa convicción no es *vigente,* porque las generaciones posteriores no se encuentran en ella, sino, por el contrario, en la de que el poder público interviene en la economía y la dirige; el anciano sólo se da cuenta de que está en aquella creencia, que de puro obvia no era ni pensada, cuando ve con estupor que se niega ese derecho que *suponía* tener, cuando le *falla* la convicción en que estaba apoyado y desde la cual interpretaba toda la vida económica. De un modo hasta cierto punto análogo, un joven de hacia 1915 siente la necesidad de llegar a formas familiares más flexibles y libres; por ejemplo, respecto a la convivencia de los miembros; pero tropieza con el supuesto contrario de las generaciones anteriores. Por tanto, ni aquella creencia sobre los derechos de la propiedad ni esta apetencia sobre la familia tienen

vigencia; la primera no la tiene *ya;* la segunda no la tiene *todavía.* Por consiguiente, ninguna de las dos pertenece *sensu stricto* a la actualidad de nuestra circunstancia histórico-social.

En resumen: podemos decir que son *actuales* las vigencias de las generaciones que tienen plena eficacia histórica, aquellas que socialmente se imponen y que, por eso, son realmente *vigentes.* Porque la vigencia no es sino la forma de actualidad de las cosas que no sólo existen, sino que actúan. Los demás ingredientes sociales tienen otro carácter y, en rigor, no pertenecen a nuestra situación, sino que simplemente se dan en ella, de modo marginal, y con ellos no tienen que contar más que algunos individuos o, a lo sumo, algunos grupos. Por tanto, no son éstos, sino los otros, los que condicionan y definen la realidad del hombre de nuestro tiempo.

Estas aclaraciones nos permiten comprender el tercer punto por el que nos preguntábamos: qué necesitamos saber de esta vida actual así delimitada. El problema coincide en última instancia con el de la comprensión histórica. Si nosotros queremos entender una época pretérita, tenemos que reconstruir las *formas de la vida* en ella; muy concretamente, el horizonte dentro del cual se hallaba todo hombre perteneciente a esa unidad histórica y los fundamentos en que apoyaba su vida. Con otras palabras: nos es menester indagar el sentido concreto que tenía—por lo pronto y antes de toda peculiaridad individual—el verbo *vivir* en aquella época. Para conseguir esto sólo hay un medio: descubrir los ingredientes de la circunstancia y los deseos, apetitos y pretensiones, en suma, de los hombres de ese mundo. Pero sería ilusorio creer que una simple *enumeración* de los elementos que se encuentran en una época basta para hacernos entenderla; ninguno de esos elementos tiene realidad vital—*por tanto,* resulta inteligible—más que *funcionalmente;* es decir, como algo que representa un determinado papel y no otro en la vida humana; más o menos, «los mismos» elementos reaparecen en todas las formas de vida; pero esa mismidad es puramente aparente, porque su función es diversa: lo que importa es el cuánto y el cómo, la cuantificación y cualificación de esos ingredientes en la totalidad prima-

ria que es la vida; sólo esto determina en realidad su verdadero ser. Como en el mundo de Anaxágoras, en la vida «hay de todo en todo»; pero lo decisivo, aquí como allí, es la *perspectiva,* la articulación funcional de los elementos. Esto es lo que se necesita averiguar para entender una época histórica; *por ejemplo, la nuestra.* Porque esta exigencia no viene de que la época sea pasada, sino de que es una forma de vida. La única diferencia consiste en que para estudiar una edad pretérita necesitamos ante todo hacerla presente, mientras que la actual nos es «dada» porque estamos en ella; pero esta facilidad indiscutible viene acompañada de otras dificultades peculiares y decisivas, que examinaremos al buscar el *método* con el cual es posible el conocimiento de una situación histórica.

Nuestra tarea inmediata es, por consiguiente, reconstruir interpretativamente la articulación dinámica y funcional de las vigencias sociales del actual momento histórico, en cuanto constituyen la forma genérica en que se aloja y realiza el vivir individual de cada hombre de nuestro tiempo.

TRES CLASES DE HOMBRES

Pero en este momento nos sale al paso una cuestión. No todos los hombres se comportan del mismo modo respecto a los elementos que hallan en su circunstancia; sobre todo no reaccionan lo mismo ante ellos, en especial en la dimensión que para nosotros es decisiva: su interpretación. A menudo se habla de «idea del mundo», expresión que, sobre no ser muy feliz en ningún caso, tiene el grave inconveniente de evocar una construcción intelectual, una «doctrina» o «teoría», asunto propio de pensadores o «intelectuales». Pero la existencia de estos hombres, que por cierto es perfectamente contingente y con la cual no se puede contar sin más, no agota ni con mucho la situación. Hay otros hombres, casi todos, que no son «intelectuales» o lo son en vario sentido, y con los cuales tenemos que habérnoslas y *dar razón* de sus vidas, que no apare-

cen, desde luego, como elaboradas e interpretadas racionalmente por ellos mismos.

Podemos distinguir tres clases de hombres: 1) Los que viven fuera de los problemas teóricos. La inmensa mayoría de los hombres pertenece a esta clase: el labrador, el pastor, el operario industrial, la mujer de su casa, el funcionario, el hombre de negocios, la gran dama, casi toda la multiforme humanidad que nos rodea. Para éstos la vida no se presenta en modo alguno como un sistema de problemas intelectuales *sensu stricto* que se formulen racionalmente y a los cuales se responda con una teoría, sino en forma muy distinta, que será menester investigar. 2) Los que «conocen» la existencia de esos problemas teóricos, pero como *ajenos,* como algo que existe «ahí», en el mundo circundante, tal vez para otros hombres, pero que no funciona realmente en sus vidas. Estos hombres, que se mueven en el ámbito de la cultura intelectual, tienen un contacto informativo con la filosofía. Por su parte, tienen problemas no específicamente teóricos—técnicos, intracientíficos, etc.—, y por eso conocen el mecanismo de la problematicidad intelectual, mediante el cual logran una «representación» que pudiéramos llamar virtual de esos problemas que no lo son en rigor para ellos. Este es el caso del profesor, del técnico, del médico, del gobernante, etc.; y accidentalmente, claro es, de muchas personas pertenecientes a los grupos sociales mencionados en el apartado anterior. 3) Los que se plantean de hecho esos problemas teóricos. Estos son los que tienen o pretenden tener o quieren tener una «idea del mundo», en el sentido de una construcción racional coherente, de una «ideología» o doctrina que explique la realidad. Son los hombres dedicados propiamente a los menesteres intelectuales: los científicos en sentido riguroso, los teólogos, los filósofos, sobre todo.

En este tercer grupo—secundariamente en el anterior—se ha insistido casi siempre que se ha querido indagar la «idea del mundo» o interpretación de la realidad en una época. Se ha apelado a lo que los hombres *dicen,* sobre todo en sus escritos de pretensión científica. Ahora bien, esto es eludir radicalmente la cuestión, por dos

razones: la primera es que esos escritos, esos libros, no dan la realidad vital de una época, sino una interpretación de ella, y, sobre todo, probablemente dejan fuera sus elementos radicales, en los cuales *arraiga* y se funda la vida, pero que no son *pensados,* por lo regular; la segunda razón es que queda intacto lo referente a la mayoría de los hombres, que no son filósofos ni intelectuales, y con ello profundos estratos de éstos mismos, en la medida en que son, simplemente, hombres a los que ha tocado vivir en determinada circunstancia histórica y social.

Nosotros hemos de proceder inversamente: la situación cuya descripción y análisis emprendemos es, ante todo, la del hombre no «intelectual», que no se complace en «problemas», sino todo lo contrario: en principio, los ignora, y no pretende construir teoría alguna, sino simplemente vivir en la circunstancia en que se encuentra situado. Veremos los complejos requisitos metódicos de esta faena, aparentemente sencilla.

EL MÉTODO DE LA INDAGACIÓN

En primer lugar, no podemos partir, al menos de manera principal, de lo que el hombre *piensa* o *sabe,* sino de lo que *es.* Entiéndase, de lo que hace, incluyendo en ese hacer sus fuentes; en otros términos, de su *vida misma.* Esto lleva consigo que el «dato» primario que hemos de manejar no son los escritos de nuestra época. Y aquí empieza a transparecer la primera diferencia metódica entre la comprensión de una época pretérita y la de la nuestra. El pasado, en efecto, llega hasta nosotros *en forma histórica*—es decir, en cuanto pasado conocido—por diversas vías de transmisión, de las cuales la capital son los escritos. Ahora bien, estos escritos no se pueden entender sin una mínima reconstrucción de la situación en función de la cual fueron compuestos; por tanto, requieren una interpretación o hermenéutica, por tenue que ésta sea, para poder ser actualmente comprendidos. Esta es la primera dificultad con que se tropieza, y que, en cambio, no se da cuando leemos un libro actual,

porque su circunstancia, por lo menos en sus líneas generales, nos está ya dada. Pero, si bien se mira, esa dificultad y esta facilidad en otro aspecto se invierte, porque al reconstruir hermenéuticamente la situación o *con-texto* de un texto pretérito lo hacemos pensándolo, con conciencia expresa, y así poseemos mentalmente ese contexto, mientras que la situación actual nos es, sí, «dada», pero en la forma de que contamos con ella, de que la utilizamos para entender el texto actual, que por eso resulta obvio, y esa situación no es aprehendida intelectualmente; es decir, no la *conocemos* en sentido riguroso, sino que *estamos* en ella.

Esto pone de manifiesto que el término *leer* no quiere decir lo mismo cuando se trata de un texto actual o de un texto antiguo. Para entender un escrito pretérito necesito *agregarle* un esquema de su situación; si no lo hago ocurre una de estas dos cosas: si se trata de un texto resueltamente *lejano* y que se me presenta como tal, *no lo entiendo*—salvo en las formalidades en que prácticamente coincida su situación con otras muchas y entre ellas con la mía—; si, por el contrario, el texto me aparece como *próximo*—temporalmente o por razón de otras afinidades—, proyecto sobre él el esquema de *mi* situación, y entonces lo *malentiendo;* esto último es lo que ha ocurrido, con demasiada frecuencia, con lo griego. En cambio, el texto actual es, en principio, inmediatamente inteligible; pero puedo entenderlo sin conciencia clara de su contexto vital, que actúa ya, desde luego, en la lectura; es decir, la intelección efectiva del escrito, que en el caso anterior implica la de su circunstancia, no la incluye en este último; y por eso se me presenta como tarea distinta y secundaria la de *desprender del texto el esquema de su situación;* es decir, adquirir conciencia explícita de los elementos contextuales que hacían ya posible su comprensión; y así se reconstruiría mentalmente la porción de realidad que integraba el sentido de lo escrito y era solamente vivida como *supuesto*.

La utilización de los escritos para la comprensión de nuestra situación actual es, pues, subordinada, y tiene este carácter concreto: estos escritos funcionan no tanto por lo que *dicen* como por lo que

los hace posibles. Por esto, el género literario más eficaz para nuestro fin es justamente la novela, y en modo alguno las obras de contenido científico o filosófico; la novela da una representación imaginativa y no ideológica—por tanto, mínimamente interpretada y elaborada—de la vida humana y de sus situaciones; significa, pues, una primera abstracción, no conceptual y todavía muy próxima a la realidad, de la vida misma. Para que la novela alcance una calidad estimable, el autor tiene que hacer actuar en ella el complejo de elementos que «dan sentido» a una vida humana, y podemos inferir de ella el esquema de sus formas (1). Respecto a los escritos de índole ideológica, su principal utilización ha de consistir en el descubrimiento de sus supuestos, de las cosas que «por sabidas se callan»; con una hermenéutica cuyas dificultades no es preciso encarecer, se podría hallar lo que es el contenido efectivo de un libro «antes de empezar»; es decir, restablecer los elementos previos que justifican el que un libro comience con lo realmente *escrito* en su primera página; en otros términos: lo que el libro «dice» con su mera existencia antes de que su autor haya escrito una sola palabra.

El punto de partida del análisis de la situación presente tiene que ser, por tanto, la realidad misma del hombre actual. Su «idea del mundo», su repertorio de creencias y deseos, ha de inferirse primariamente de su vivir mismo. Este intento parece a primera vista inabarcable; pero no exageremos su dificultad. Como se trata de conocer el *esquema* típico de la situación en que nos encontramos, basta con las determinaciones genéricas de toda vida en nuestro mundo histórico-social; como, por otra parte, lo que aquí nos interesa son los ingredientes que tienen plena vigencia, es decir, aquellos con los que tiene que contar todo hombre perteneciente a nuestra circunstancia actual, éstos se revelan en un análisis suficiente de un número muy escaso de formas de vida—en el límite ideal, de

(1) Sobre el sentido metódico prefilosófico que puede corresponder a la novela, encontrará el lector suficientes precisiones en mi libro *Miguel de Unamuno* (Espasa-Calpe, Madrid, 1943), especialmente en las páginas 33-127.

una sola forma—, con tal de que estén realmente inclusas en la concreción histórica de nuestro tiempo. Esta última exigencia requerirá después alguna mayor aclaración.

Pero ya advertí antes que no podemos contentarnos con una enumeración de esas creencias, ideas, deseos o pretensiones. Un mero catálogo sería válido, si no para todas las épocas, sí para grandes períodos históricos, para amplios ciclos que coinciden más o menos con lo que solemos llamar las *edades* de la historia. Lo decisivo es la proporción y el puesto en que se dan esos elementos en cada forma de vida. Se impone, pues, la necesidad de una ordenación de esos ingredientes en una perspectiva funcional. Unos son más «importantes» que otros; la importancia, que es la primera categoría histórica, establece una articulación de los elementos y los convierte en auténtica *figura;* es la potencia configuradora por excelencia. Así llegamos a algo que merezca llamarse una *forma de la vida.*

Sin embargo, todavía no basta. Tenemos que reparar ahora en ese genitivo: de la vida. Las relaciones entre los elementos de una situación vital no son estáticas; no son relaciones puramente «figurales», sino que están en conexión dinámica; más aún: lejos de «componerse» la forma de la vida con esos elementos «puestos» en ciertas posiciones de las que se deriven relaciones entre ellos—como ocurre con los elementos arquitectónicos de un edificio o con las piezas de una máquina—, es la totalidad dinámica la que se articula o configura en elementos. La totalidad en este caso preexiste realmente—no sólo de modo ideal o regulativo—a sus diversificaciones internas. La imagen del organismo hace entender en parte—pero sólo en parte—el carácter de lo que llamamos situación vital, y nos pone sobre la pista de la conexión que hemos de buscar entre sus ingredientes. Pero repito que esta analogía sólo es fragmentaria, y que tomada al pie de la letra induciría a un profundo error. La razón de esto es la siguiente:

La realidad humana—individual, social, histórica—difiere radicalmente del organismo biológico porque éste, una vez constituído, funciona de un modo estable y «permanente», de suerte que sus pro-

pias modificaciones emergen de su previa estructura o *naturaleza*, mientras que la humano sólo se realiza en la forma del acontecer temporal. De un modo más concreto: los ingredientes y las formas de lo que denominamos *situación* están en constitutivo movimiento interno. Cada uno de ellos es un *resultado* de otros anteriores, y su modo de actuar y ser consiste en mover y moverse como *tendencia* que remite a otros nuevos. Para utilizar una expresión abreviada, diré que la situación es *intrínsecamente* histórica; quiero decir con ello que su historicidad no le viene simplemente de que se dé *en* la historia, ordenada cronológicamente con las que la preceden y la siguen, sino que *es* historia, está constituída por dinamicidad, definida por su «venir de» y su «ir a». Por esta razón, toda situación es esencialmente inestable, es transición. El hombre no *está* sin más en una situación; está en ella sólo porque antes estaba en otra—de la cual salió, por cierto; lo cual, dicho sea entre paréntesis, no es tan obvio como parece—y porque pretende hacer algo o, lo que es igual, *ser* algo determinado. Y ahora vemos que esta pretensión es la causa de este hecho en que acabamos de reparar: que el hombre, en lugar de quedarse instalado en la situación en que está, *sale* de ella para llegar a otra distinta.

La consecuencia de esto es, una vez más, una exigencia de funcionalización. Pero lo que ahora tenemos que funcionalizar no son ya los elementos de la situación, es *la situación misma* como tal. Por tanto, sólo podremos entender la nuestra si la referimos a aquellas otras que la condicionan dinámicamente: las pretéritas, singularmente la inmediata, y la futura que constituye nuestro horizonte y a la cual *pretendemos* llegar. Porque no se olvide que esto último es decisivo, no sólo para lo que seremos en el futuro, sino para lo que somos ahora. Es decir, nuestra situación *actual* es la que es en función de la que pretendemos tener luego; si esta apetencia se altera, nuestra situación presente también. Un ejemplo tosco y trivial servirá para esclarecer esto perfectamente: yo estoy en una habitación, con la puerta cerrada; propenderé a definir mi situación actual como la de «estar encerrado»; ahora bien, esto no es verdad más que si yo pretendo salir

después; como esta pretensión es sumamente probable y de hecho cuento con ella, me parece que la situación es ya objetivamente y sin más restricción la de «estar encerrado»; pero si yo no tuviese en modo alguno esa pretensión, ni siquiera como posibilidad en reserva, rigurosamente *no estaría encerrado.* Trasládese esto el esquema genérico de la vida humana y se comprenderá lo que quiero decir al hablar de funcionalizar la situación.

El último requisito metódico, por tanto, es la referencia de la situación presente a los términos entre los cuales se constituye dinámicamente; en otras palabras: necesitamos recurrir al *método comparativo.* Para entender nuestra situación tenemos que salir de nosotros mismos y verla desde lo que el hombre ha sido antes y lo que pretende ser. Por eso, junto a la mostración de las *vigencias* de nuestra época, será menester lanzar siquiera una ojeada a lo que ha dado su vigor a esas vigencias o, por el contrario, las amenaza con la sustitución. Se trata, pues, de una introducción formal del movimiento en nuestro esquema: el hombre se mueve dentro de una situación que se mueve también; y de tal modo, que uno y otra sólo son en esa constitutiva movilidad y en virtud de ella.

Ahora, después de estas someras indicaciones metódicas, podemos preguntarnos: ¿cuál es nuestra situación? Pero el lector debe renunciar desde ahora a encontrar en las páginas que siguen otra cosa que un sobrio esquema de ella.

CIRCUNSTANCIA Y SITUACIÓN

Hasta aquí he venido empleando la palabra *situación* sin grandes precisiones, que no eran necesarias; la he usado en el sentido más inmediato y vital en que la suele manejar el lenguaje; en algún momento la he tomado como equivalente de *circunstancia;* pero al llegar a este punto conviene proceder con más rigor.

Circunstancia es todo aquello que está en torno mío; es decir, todo lo que encuentro o puedo encontrar a mi alrededor: desde mi cuerpo hasta las nebulosas más remotas, desde mis disposiciones y

vivencias psíquicas hasta el mundo histórico y social que me rodea, desde mi pasado personal hasta la prehistoria, desde mis ideas hasta las culturas todas en su integridad. Se entiende: todas estas cosas no como tales, tomadas aislada o aditivamente, sino en cuanto están alrededor de mí—*circum me*—. Con esto queda dicho que no cabe, en términos rigurosos, ninguna descripción de mi «circunstancia», porque sería literalmente infinita. Pero esa descripción, además de ser imposible, es por fortuna innecesaria. La razón es ésta: una multitud de ingredientes de la circustancia son estrictamente individuales, pertenecen a *mi* circunstancia en lo que tiene de absolutamente insustituíble y única, y por tanto no afectan al esquema genérico que aquí buscamos; otros ingredientes, por el contrario, son de tal modo inherentes a la circunstancia de cualquier hombre, que tampoco hemos de hacernos cuestión de ellos, por un doble motivo: en primer lugar, porque los llevamos ya con nosotros, de suerte que van incluídos en toda comprensión y no requieren atención aparte; en segundo término, porque su inmediatez y permanencia los hace «invariables», al menos dentro de períodos muy largos, y dentro de ellos funcionan como si fuesen «ahistóricos»—aunque acaso en última instancia no lo sean—; por consiguiente, como no presentan variación, no hemos de tenerlos en cuenta para caracterizar nuestra realidad actual, a diferencia de otras. Para tomar un ejemplo trivial, una de las notas de nuestra circunstancia es el necesitar respirar; nada es más importante; pero como es obvio y contamos desde luego con ello, no es menester hacerse más cuestión de semejante cosa. Una determinación histórica es el comer pan, costumbre privativa de ciertos ciclos históricos; pero dentro de ellos su vigencia es tan constante y prolongada, que se puede tomar como una invariante, y por tanto se puede omitir al intentar precisar el perfil de una época concreta.

El término *situación* alude, en cambio, a una realidad mucho más restringida; sólo mienta aquellos elementos de la circunstancia cuya variación define cada fase de la historia, que nos *sitúan* en un nivel histórico determinado. Sobre el fondo de lo prácticamente permanente *y ya dado* con toda vida, se recortan ciertos elementos que se alte-

ran y se suceden de tiempo en tiempo; éstos son los que aquí nos interesan, los que hemos de describir y analizar, aquellos que condicionan la situación en la cual nos hallamos y que nos forzará tal vez a filosofar. Por tanto, nuestro tema actual no comprende sino la porción de nuestra circunstancia que tiene mayor labilidad temporal; en otros términos, los elementos que han cambiado con las generaciones presentes y que, por ello, hacen que la época en que vivimos no sea intercambiable con las anteriores.

Pero, por otra parte, pertenece a la situación un ingrediente no estrictamente «circunstancial» en el sentido que acabo de explicar, sino que corresponde al otro elemento de la realidad vital: a *mí mismo*. Este ingrediente, ya aludido al hablar de la movilidad de toda situación, es la *pretensión* que me constituye y que me hace, primero, estar efectivamente en una situación, y después salir de ella para pasar a otra; esto es, lo que yo pretendo hacer y ser en mi circunstancia.

Será menester, pues, examinar brevemente los momentos aislados en que nuestra época difiere de las anteriores, para referirlos luego funcionalmente unos a otros y al fondo «permanente» de la vida humana en cuanto tal.

EL SENTIDO INMEDIATO DEL «MUNDO»

La situación del hombre está definida, en primer lugar, por encontrarse éste en un «mundo». Conviene no dar demasiado alcance a esta denominación, porque aquí se la usa en su mayor simplicidad, sin entrar en la compleja cuestión de qué sea eso que llamamos mundo. Por lo pronto, suele entenderse por mundo la «naturaleza», nuestro planeta con sus partes físicas, dentro de la totalidad del universo cósmico; luego resulta que «en» ese mundo hay ciudades y hombres, una sociedad humana; algo que también se llama el *mundo*. Pues bien, en nuestra situación actual, el sentido inmediato y primario en que se nos presenta el mundo no es el de «naturaleza»,

sino desde luego el mundo social, en una forma precisa que será menester poner en claro.

Por supuesto, el hombre se ha encontrado siempre, desde su nacimiento, entre hombres; más aún, las primeras relaciones son siempre humanas. Pero esto muestra hasta qué punto importa el más y el menos, la proporción y perspectiva en que se den los ingredientes de la vida. En una sociedad primitiva, la «densidad» humana y social es muy débil; esos hombres y esas realidades de origen humano que rodean al individuo son algo que desde luego está «en la naturaleza»; ésta lo rodea y envuelve todo, y sólo sobre ella se recortan y aíslan las demás realidades. Por esta razón, sólo lo natural puede funcionar como un «mundo» *en* el cual se está, ciertamente, *con* cosas que no son naturales. La naturaleza, es, pues, el gran supuesto de que se parte, el «mundo» inmediato. Incluso las agrupaciones humanas, las aldeas, están rigurosamente *en* el campo, referidas a él, inmersas siempre, por tanto, en lo natural. La aparición de las ciudades, de la *pólis* griega concretamente, comienza a alterar la situación, porque la *pólis* significa un reducto cerrado frente al campo; pero en todo caso, el campo está presente, y la relación con él hace que la ciudad entera aparezca como algo implantado en la naturaleza, dependiente de ella, y por consiguiente secundario y derivado. Esta situación se mantiene, con escasas modificaciones, durante la Edad Media; la ciudad medieval, cerrada por sus murallas, cuenta con lo exterior hasta el punto de aislarse violentamente de ello. Todavía en la época moderna perdura el esquema anterior, si bien atenuado por el crecimiento y complicación de las ciudades y de la vida social y económica en ellas; sólo se altera de modo notorio con la formación de las grandes ciudades, que en rigor sólo acontece en el siglo XIX —la cuestión de las grandes urbes antiguas, como Alejandría o la Roma imperial, es delicada; en todo caso, baste con advertir tres cosas: una, que esas grandes aglomeraciones urbanas han sido tan excepcionales que son dos o tres, a lo sumo, las que coexisten; otra, que no perduran, y hay una separación cronológica total entre ellas y nosotros; la tercera, que no está dicho que no haya algún punto de

contacto entre la «situación» del hombre que vivió en Alejandría, Roma o Bizancio durante sus momentos máximos y la de nuestros contemporáneos de Londres, Berlín o Madrid—.

Pero, aun cuando nos retraigamos al siglo pasado, hay que tener presente que todavía en él es primaria la presencia del mundo natural; y esto porque las grandes ciudades no son demasiado grandes, y además son pocas: a mediados de la centuria, Madrid tenía unos 200.000 habitantes; San Petersburgo, 500.000; Londres, unos dos millones. Sólo una mínima parte de la población europea vive en grandes aglomeraciones, y aun esta porción sólo desde poco tiempo antes, por tanto, no de un modo habitual. Además, lo rural penetra todavía profundamente en la vida de las grandes urbes: la locomoción se hace con animales, los rebaños transitan con frecuencia por las calles, el arbolado es abundante, el pavimento es muchas veces de tierra o guijarros, es decir, «piedras naturales». Por último, la naturaleza irrumpe violentamente en la vida de las ciudades en su forma más representativa: mediante las intemperies; la protección contra el frío, el calor o la lluvia es muy deficiente, y los factores meteorológicos se hacen sentir con plena eficacia.

Unicamente en este siglo se desplaza resueltamente la primacía de lo natural a lo social. Las grandes ciudades son enormes ámbitos de asfalto y hormigón, donde el hombre no ve fácilmente nada que sea natural; el campo no penetra en ellas por ningún poro; los objetos que el hombre ve en torno suyo son otros hombres, productos manufacturados o máquinas. En 1936 había en Europa más de cincuenta ciudades que rebasaban el medio millón de habitantes, quince entre ellas de más de un millón. Pero más interesante que este dato absoluto es el ritmo del incremento de las grandes poblaciones: en Alemania, en 1871, sólo había ocho ciudades que pasaran de los 100.000 habitantes, con una población total de dos millones; en 1933 había 52 ciudades con 20 millones, es decir, con un tercio de la población total del país; proporción superada en Inglaterra. Pero—se dirá—todavía dos tercios de la humanidad europea viven en ciudades pequeñas. A esto hay que responder que hoy la población de las gran-

des urbes es la más actuante e influyente, aquella que condiciona la vida de la totalidad y determina sus vigencias. Porque al dato estadístico puramente cuantitativo hay que agregar la densidad de la vida social de nuestro tiempo, cuyas formas principales tendremos que considerar aisladamente, y la eficacia extremada de la técnica, que llega a todos los puntos de nuestro mundo y ocupa un enorme «volumen» en la vida de cada cual.

Por esto podemos decir que el sentido inmediato del mundo para el hombre actual es éste: un sistema de usos y relaciones *sociales* que funcionan en un ámbito de *artefactos,* el cual se encuentra situado en una realidad mediata que es la llamada *naturaleza.* Hasta tal punto es indirecta la relación del hombre actual europeo con la naturaleza, que su contacto normal con ella es lo que se llama *excursión;* es decir, una *salida* del mundo inmediato y primario, definida por su transitoriedad y totalmente querida y deliberada. La atención expresa que en los últimos decenios se ha consagrado a la naturaleza es la prueba más patente de que ésta no es ya el «supuesto», aquello con que se cuenta y en lo que no se repara.

Esto tiene consecuencias decisivas para la vida del hombre; y en primer lugar, que mientras tradicionalmente su mundo inmediato ha sido la naturaleza, definida siempre como lo «permanente» y que es idéntico a sí mismo, hoy se encuentra primariamente referido a una realidad de índole constitutivamente móvil, afectada de manera continua por la transformación y la inseguridad. Sólo este hecho introduce ya un elemento de crisis en la situación de nuestro tiempo, y pone todas las cosas en una nueva perspectiva. Pero esa situación resulta aún más extremada de lo que pudiera pensarse, porque no se trata sólo de un cambio en el orden de inmediatez de lo natural y lo social, sino de una profunda alteración cualitativa de los dos elementos capitales del «mundo» primario en que nos encontramos: de la circunstancia material que nos rodea, por una parte; de nuestro contorno humano—histórico y social—, por otra.

EL CONTORNO MATERIAL

En efecto, la naturaleza se nos presenta en la forma concreta del ambiente material que nos rodea. Pero, como acabamos de ver, la realidad física en torno está previamente afectada por la acción humana, es decir, elaborada y transformada por la técnica. Y el carácter concreto de ésta en nuestra época, bien distinto del que ha tenido en otras, hace que nuestro horizonte material funcione en nuestra vida de modo diferente del habitual hasta ahora. Conviene recordar las notas más peculiares de la técnica de los últimos decenios, para comprender la alteración de nuestra circunstancia material y las cuestiones que ésta suscita.

Algunos de esos caracteres son típicos y se presentan desde luego como obvios a todas las mentes; así, su enorme volumen y extensión a todas las formas de la vida; en segundo lugar, el ritmo acelerado de su desarrollo, que somete a una extremada transitoriedad a cada artificio o procedimiento, y sólo deja permanencia a la técnica misma. Ante cualquier aparato perfectísimo, inquirimos su fecha—una forma muy curiosa de la conciencia histórica—y pensamos que pronto, dentro de unos años... o de unas semanas, estará anticuado y será, por tanto, inútil, y habrá que reemplazarlo por otro. Esto hace—y aquí comienza lo importante—que la técnica se *funcionalice,* por decirlo así, y pierda su referencia primaria a *cosas,* que en el siglo XIX tuvo. Hoy la técnica vuelve a ser, ante todo, un «saber hacer», un «arte», y el «artefacto», en cambio, queda nuevamente en un puesto secundario y subordinado, del que lo sacó, hace un siglo, la admiración por las primeras máquinas espléndidas: el buque de vapor, la locomotora, la gran rotativa. Y, por cierto, este cambio de la estimación, que en primer término se debe a razones internas de la técnica, responde al sentido general de nuestra época, que se hace patente en su filosofía.

Otro rasgo decisivo es que la técnica actual se funda en la cien-

cia más elevada, hasta el punto de que una crisis de ésta, o simplemente la muerte de una veintena de físicos, quebrantaría radicalmente todas las técnicas presentes y comprometería en absoluto su porvenir. Y junto a este hecho se da el de la utilización de todas esas máquinas y esas destrezas por muchedumbres que no conocen nada de sus fundamentos y ni siquiera tienen conciencia de su necesidad como supuestos. El buen burgués busca todas las noches en el cuadrante de su receptor su emisora preferida, sin sospechar siquiera la agudeza mental y el fabuloso esfuerzo de varios siglos, que están a la base de su cotidiana audición. De ahí la «confianza» y la falta de respeto que han sucedido al «pasmo» con que el europeo acogió las primeras técnicas revolucionarias.

Pero hay otros caracteres que dan un perfil aún más extraño a la técnica de nuestros días. Repárese en que siempre es la técnica lo que más acusa la índole antinatural del hombre. Este nos aparece segregado de la naturaleza, cada vez más aislado de ella por las casas, por las ciudades, por los utensilios de todo género. Pero hasta hace bien poco la técnica se limitaba a la producción de *formas,* a la fabricación de cosas *hechas* de realidades naturales. La naturaleza reaparecía en los artefactos, subrepticiamente, por su *materia.* La casa estaba hecha de piedras como las que encontramos en las serranías; los muebles creaban en torno nuestro un remedo del bosque natural, y nuestros trajes de lana nos evocaban fácilmente un remoto pretérito pastoril. Las materias, salvo excepciones contadísimas y, en definitiva, elementales—los metales que no se encuentran en estado nativo, el vidrio, el papel—, nos devolvían la proximidad a la naturaleza, oculta sólo por las formas *artificiales.* Pero desde hace unos años se está produciendo inexorablemente la invasión de las materias desconocidas, antinaturales, artificiales ellas también. Adviértase que al comienzo la producción de materias artificiales estaba regida por dos principios conservadores y de limitación: primero, se trataba de sintetizar materias ya existentes en la naturaleza, pero de obtención difícil o cara; segundo, esta actividad se presentaba como un recurso forzoso «a falta de otra cosa»,

como sustitutivo o *Ersatz;* incluso cuando se lograba una materia realmente nueva—por ejemplo, la seda artificial—, aparecía como referida a una natural preexistente, justificada por ella, incluso en su denominación. Hoy no acontece esto en modo alguno; se trata de producir, precisamente, *lo que no hay* en la naturaleza: cuerpos nuevos, de propiedades previamente «inventadas», exigidas por ciertas pretensiones del hombre; por ejemplo, un material de construcción de cierta densidad y determinada resistencia, o un alimento de tantas calorías por unidad de volumen, con tal resistencia a la temperatura o tal posibilidad de conservación.

Esto tiene tres consecuencias gravísimas. La primera es que el hombre empieza a no saber a qué atenerse respecto a lo que son las cosas materiales, que hasta ahora eran lo menos problemático. Ante un producto de la última técnica, lo primero que nos ocurre es que no tenemos, por lo regular, la menor idea de qué es aquello; un tejido de «cristal», un metal de aleación ligera, un objeto de materia «plástica», un preparado alimenticio, son, por lo pronto, otros tantos enigmas. Pronto será lo normal no saber de qué están hechas las cosas; no se adivinará el remoto origen en el petróleo, el carbón o la madera de materias de propiedades absolutamente heterogéneos, y desaparecerá en ellas la antes obvia referencia natural. Las viejas cosas habituales, respecto a las cuales el hombre se sentía en claro y en seguro, que constituían un elemento sólido en el mundo de sus creencias, se hacen inseguras y problemáticas. Estamos asistiendo, con la facilidad que proporciona el ritmo acelerado de nuestra técnica, a la cesación de una «vigencia», como en una rápida proyección cinematográfica. Pero una vigencia o una creencia, al desaparecer, dejan un hueco en la vida humana, que otras habrán de sustituir. Y ésta es la segunda consecuencia. El hombre—sobre todo en los países de técnicas superiores—se va encontrando rodeado por una circunstancia innatural en segunda potencia, más lejos, por consiguiente, de la naturaleza efectiva. Al encontrar menos fácilmente la presencia de lo natural, la función de la técnica, que es crear una cuasi-naturaleza en torno del hombre, se intensifica, y éste propende

a tomar los productos artificiales, resultado de dificilísimas y problemáticas elaboraciones, como lo más obvio y «natural», como lo que «está ahí», sin más problema. Esto está empezando a pasar ya, tan pronto como respecto a cada objeto se va borrando la extrañeza y desorientación mencionadas. Imagínese cómo ha de modelar este hecho el alma de los europeos y americanos de las próximas generaciones, cuando se tome como «naturaleza» el mundo construído por la técnica a cuyo espléndido desarrollo asistimos, cuando los resultados de ésta, tan humanos y azarosos, sean vividos como lo que existe por sí y sin más, no como realidades dependientes de la complejísima trama de la vida histórica.

En tercer lugar—y esto es más radical, si cabe—, esta «creación» de nuevas materias va a alterar de raíz—está alterando ya—la vivencia inmediata que el hombre tiene de lo que es sustancia o cosa. No se olvide que esta noción surge en Grecia, hace veintitantos siglos, al conjuro de las primeras técnicas importantes de los helenos. La piedra o la madera aparecen como algo dotado de propiedades determinadas, de un ser fijo y constante, de una consistencia invariable y peculiar, que por eso puede servir para ciertos menesteres: construir una casa, cruzar el mar a flote, calentar mediante la combustión; a esto es a lo que los griegos llamaron οὐσία o sustancia. Pues bien, las «sustancias» producidas por la técnica actual son justamente lo inverso: lejos de tener propiedades fijas e inherentes, que permiten cierta aplicación, se «inventan» para satisfacer determinadas necesidades que el hombre siente, y aparecen desde luego relativizadas, referidas a una función humana, que es lo que les confiere su sustantividad. Por esto, en la designación de estos productos suele intervenir un «para» que revela su índole funcional. En su lugar se nos revelará el alcance filosófico de este hecho.

Sin embargo, no es esto lo más importante, con serlo tanto, en la técnica de nuestro tiempo. La técnica de todas las épocas ha intentado satisfacer las «necesidades» humanas—dando al término necesidad toda la amplitud exigida por el adjetivo que lo acompaña—; ha tratado de asegurar, de hacer siempre posible y con el menor esfuerzo,

cierto repertorio de actos humanos que el hombre siente como necesarios para vivir o para vivir bien, para estar en el mundo o para su irrenunciable «bienestar» (1). Pues bien, hay un momento en la historia de Occidente—el siglo pasado—en que la técnica logra tal desarrollo y tales bríos, que no se limita a la satisfacción cómoda y segura de esas necesidades, sino que va más allá: se dedica a cumplir una serie de *deseos* del hombre que éste no había satisfecho nunca ni le eran necesarios: volar, navegar bajo el agua, hablar a distancia, guardar la música o la voz en negros discos perdurables. Pero este estadio de la técnica no es ya el nuestro. Hoy se ha independizado de nuestras necesidades y aun de nuestros deseos, y marcha delante de ellos; lo cual no quiere decir, por supuesto, que los haya satisfecho ya todos, y mucho menos que esa satisfacción sea universal y «efectiva», sino que la técnica actúa por propio impulso y como potencia autónoma.

Esto altera nuestra relación con la técnica y su función en nuestra vida actual. Le concedemos un crédito ilimitado y *esperamos* lo que nos traiga: inventos deleitosos, que *entonces* suscitarán nuestros deseos, o pavorosos artificios, que pondrán en riesgo nuestra vida: el teléfono radiofónico portátil, la penicilina o la bomba atómica. La técnica aparece al hombre de nuestros días como *un horizonte de posibilidades ilimitadas;* en principio, nada queda excluído; nadie se atrevería a decir con mucha seguridad que es imposible la más estupenda hazaña técnica que se enuncie. El hombre de mediados del siglo XX está en la creencia de que el alcance de la técnica es *indefinido* e *imprevisible;* es decir, que con la técnica lo puede «todo», pero que con lo que no puede es con la técnica.

Pero esta anómala función de la actividad técnica en nuestra vida hace problemático su destino. En definitiva, las técnicas responden al sistema de pretensiones, deseos y «necesidades» que constituyen la vida de cada época. No puede mantenerse mucho tiempo una actividad que requiere tal suma de esfuerzos y tal calidad de vocaciones científicas si no responde a las exigencias profundas de la

(1) Cf. Ortega: *Meditación de la técnica.*

vida humana. Es esta misma, como repertorio de deseos, como proyecto de figura humana, quien decide. La suerte de la técnica depende del centro de gravedad hacia el que el hombre oriente su vida. Y no se olvide que, mientras las técnicas logradas hasta ahora son las de la «naturaleza», son deficientísimas las técnicas «humanas», las de la sociedad, la política y la historia, aquellas cuyas ciencias fundamentales están hoy sólo *postuladas* y de las cuales, como hemos visto, depende *toda técnica*. Esto, que hasta hace muy poco sólo era sabido por algunas mentes perspicaces, empieza a ser *vivido* en estos últimos años—casi diría meses—por las muchedumbres; es decir, empieza a funcionar en sus vidas como una convicción. Ante la fabulosa eficacia de las técnicas de última hora, el hombre empieza a sentirse sobrecogido, porque advierte que no es dueño de su uso; se siente perdido y angustiado; y ahora empieza a clamar por unas *técnicas del manejo de la técnica,* que no son fáciles de improvisar porque no toleran prisas ni maduran en cualquier clima. Pero con esto desembocamos en una nueva cuestión.

HISTORICIDAD

Dos hechos que de un modo creciente han venido a condicionar la vida europea en este siglo han alterado profundamente la forma en que el hombre actual se siente inmerso en la historia. El primero de estos hechos, ya muchas veces subrayado, es la enorme ampliación del horizonte histórico, iniciada en los últimos años del siglo XVII, continuada en las dos siguientes centurias y que ha culminado en nuestros días. Zona tras zona, todos los continentes han ido agregándose al viejo núcleo europeo centro-occidental que había sido el escenario multisecular de la historia; hoy, el mundo entero—aunque no todo por igual—está incluído en el ámbito de la realidad y la consideración históricas. De otro lado, el conocimiento histórico se ha ampliado de tal suerte, que culturas enteras han penetrado en nuestro horizonte intelectual, a la vez que ese saber ha adquirido nuevos

quilates, hasta convertirse en una próxima familiaridad con las formas extrañas de la vida humana.

El segundo hecho es la aceleración del ritmo de la historia. Todos tenemos la impresión de que la variación histórica es hoy mucho mayor por unidad de tiempo transcurrdo que en otras épocas. Se podría pensar que no se trata más que de una impresión, causada por el relieve que a las mutaciones da la proximidad: nuestro mundo, visto desde cerca, presentaría de modo más visible sus mudanzas que otros tiempos lejanos, en que la distancia desvanecería los detalles. Pero hay una razón poderosa que justifica nuestra primera impresión: la ampliación del horizonte histórico, que acabo de señalar, y todavía más la fabulosa intensificación de las comunicaciones, han hecho que se multipliquen las «acciones históricas»; la variación que se produce en cada hombre o en cada grupo histórico depende de los acontecimientos que existan para él; pues bien, mientras hasta hace pocos años el círculo actuante sobre cada punto del mundo era bastante reducido, hoy es prácticamente el mundo entero; aparte de las consecuencias de hecho que todo suceso de alguna importancia tiene sobre la vida de los demás países, hay la influencia directa de la información: todo acontecimiento *sabido* actúa sobre el que lo sabe. Además, la rapidez de transmisión de las noticias, de las ideas, de los problemas, hace que lleguen al que los conoce con toda actualidad y, por tanto, con plena eficacia. Se puede decir que el hombre actual «asiste» virtualmente a todo lo que con algún alcance acontece en el mundo, y recibe por consiguiente un número enormemente mayor de «impactos» históricos que en otra época cualquiera. Esto determina que el *tempo* de nuestra vida sea extremadamente acelerado. La variación experimentada personalmente por un hombre de nuestro tiempo, incluso joven, es tan considerable, que éste tiene la vivencia inmediata y directa de la fluencia histórica.

Nuestra situación aparece, pues, definida por la movilidad. No se trata de que el hombre «sepa» que está en la historia y que todo pasa; es que toda la realidad es *vivida* hoy como *histórica*. Nos sentimos inclusos en esa fluencia, arrastrados por ella, destinados a *pasar;*

pero no es esto sólo: nos damos cuenta de que estamos situados en un nivel concreto de esa historia, condicionados y definidos en nuestro ser por él; dicho en otros términos, nuestro temple vital más profundo no es el de sentirnos «hombres del presente», sino más bien «hombres de esta época»; de una época a la que acontece ser ahora presente, pero que será sustituída en la actualidad por otras. Y no se diga que esto ha pasado siempre, que todos los hombres han sabido que pasarían; porque no es lo mismo, ni mucho menos, la conciencia de caducidad que la de sucesión de ciertos modos históricos llamados épocas por la forma plenaria de ser que llamamos el presente.

El hombre actual, como hombre «de nuestra época», se siente matizado cualitativamente por ello, es decir, histórico en su propia consistencia. Si el tiempo actuará sobre él como destructor, eliminándolo de la realidad actual, es también el tiempo el que lo hace ser, el que lo constituye en la concreción de ser «hombre de su tiempo». Si el tiempo nos deshace, según la imagen tópica, antes nos hace; por esto el hombre de hoy se siente adscrito a su época, constreñido por ella y a la vez henchido de realidad; esta vinculación histórica es lo que se podría llamar, con frase usada por Unamuno a otro propósito, «la plenitud de su limitación».

La consecuencia de todo esto es la aparición en el hombre contemporáneo nuestro de una peculiar «sensibilidad histórica»; cada vez es menor la porción de ingredientes de nuestra vida que aparecen como tradicionales, en el sentido de «inmemoriales»; casi todo va acompañado de una fecha; los viejos muebles heredados no se sienten como un depósito inmemorial, como perteneciente a un vago «antaño», sino como *isabelinos,* por ejemplo; y este adjetivo no quiere decir para nosotros un *estilo* intemporal, sino una forma histórica concreta; lo que nos interesa en ellos no es su peculiar valor artístico, ni siquiera su mera antigüedad, sino el ser de «otra época». Por esto el hombre actual ha alcanzado una capacidad nunca igualada de penetrar en el pasado; ante un autor clásico, el lector del siglo XX no se siente en presencia de un modelo «eterno», válido para siempre, sino de un hombre de tal siglo; y, de un modo congruente, le interesa

mucho más que su «perfección» su concreción histórica. Hasta tal punto, que el goce estético va siendo suplantado cada vez más por otro goce, hallazgo original de nuestro siglo: el goce *histórico*.

Pero, sobre todo, al presentársenos la realidad como histórica, sentimos cada elemento de ella adscrito a su momento, y así destinado a ser sucedido y sustituído por otros. Ante cualquier ideología, situación o institución humana, pensamos inmediatamente en su terminación y mudanza; la palabra «definitivo», característica de toda la concepción progresista de la historia, desde Condorcet hasta Augusto Comte, apenas tiene sentido real para nosotros. Y esto, como es notorio, altera en su raíz misma nuestro trato con todo género de cosas, y plantea los problemas más graves tal vez de cuantos hoy nos afectan, como veremos en su lugar.

Por último, el hombre advierte en nuestro tiempo que todos esos cambios no acontecen simplemente en torno suyo; no se trata de que cambien las cosas, sino que lo que cambia es el hombre mismo. Cada hombre va cualificado por las dos fechas que limitan su vida, y éstas son la condición indispensable para que podamos entenderlo; hasta tal punto, que sentimos cierto azoramiento ante los vivos, junto a cuyo nombre no podemos poner la segunda fecha, y la sustituímos por una interrogante, con la cual anticipamos virtualmente nuestra muerte; y sólo así nos tranquiliza respecto a la comprensión de las vidas presentes la evidencia de que la primera fecha, la natal, es históricamente la decisiva.

Vemos, pues, que acontece en el contorno humano una transformación *funcional*, de signo parejo al que antes descubrimos en el mundo de la materia que nos rodea. La historicidad no es para nosotros simplemente una condición real, ni siquiera esa condición conocida; es una radical convicción en que estamos; por tanto, un ingrediente radical de nuestra situación, presente en todas las formas de nuestra vida.

LAS UNIDADES HISTÓRICAS

La unidad histórica que alcanzó plena vigencia en Europa durante el siglo XIX fué la *nación;* digo que *alcanzó,* porque durante la primera mitad de esa centuria sólo fué una *idea* actuante en las minorías y que se esforzó por lograr plena realidad histórica. Desde el *Vive la nation!* de los soldados de Valmy, en 1792, hasta 1848, la idea de nacionalidad no es más que eso, una idea, repito, que se fué convirtiendo en una fuerza histórica; sólo desde 1870, terminado el proceso de nacionalización de los grandes países europeos, la nación es el gran supuesto de la vida política europea. Desde este momento hasta la guerra del 14 se vive en Europa en la forma concreta de que las unidades históricas con las que el hombre se encuentra desde luego son esos núcleos que llamamos naciones: Francia, Inglaterra, España, Alemania, Italia, Rusia... (1).

Nunca se supo demasiado bien qué es una nación. Stuart Mill, Gobineau, Bluntschli, Mommsen, Renan, H. St. Chamberlain y tantos otros discuten con mayor o menor agudeza esta «cuestión disputada», justamente hacia los años en que la nación se convierte en realidad vigente (2). Si a esta incertidumbre se añade el hecho de que las naciones occidentales—España, Portugal, Francia, Inglaterra—existían ya en forma distinta desde fines del siglo XV, y que en el siglo XVII se constituye una segunda «promoción» de naciones tempranas—Holanda, Suecia, germinalmente Rusia, Prusia y Austria—, se ve claramente que el concepto de nación es cualquier cosa menos unívoco, y que nunca ha constado de modo preciso en las mentes europas. Pero justamente esto muestra que, encubierta por diversas ideologías, la nación ha sido una forma real, fraguada en el subsuelo

(1) Se encontrará un excelente repertorio de datos—tal vez insuficientemente exprimidos—en el libro de Georges Weill: *L'Europe du XIXe siècle et l'idée de nationalité* (1938).

(2) Véase un resumen de estas discusiones en Weill, p. 296-314.

histórico, que ha actuado en la vida europea, primero como *pretensión* y luego como *vigencia;* la dinámica del paso de una forma a otra de ser histórico sería la efectiva historia de la nacionalidad.

La nacionalidad aparece matizada desde mediados del siglo XIX por dos ideologías en sentido estricto: el internacionalismo y el racismo. En 1848 aparece el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels; en 1853, el *Essai sur l'inégalité des races humaines,* de Gobineau. A lo largo de todo el siglo, ambas doctrinas van adquiriendo influjo y tienden a convertirse en fuerzas históricas actuantes. A primera vista, la primera de estas ideologías propendía a debilitar la nacionalidad—«los proletarios no tienen patria», habían dicho Marx y Engels; se contaba con la posibilidad de impedir cualquier guerra mediante la huelga general revolucionaria de los obreros de todos los países—, y la segunda, por el contrario, a robustecerla y exacerbarla hasta el nacionalismo. Pero la historia es más compleja de lo que suele pensarse. En rigor, el marxismo negaba que los proletarios tuviesen patria—en 1848—, porque no tenían acceso a su política; de hecho, los partidos marxistas se fueron «nacionalizando» en sus estratos más profundos, y por esta vía no se ha evitado aún ninguna guerra, grande ni pequeña, por muy simplemente «nacional» que fuese. En cuanto al racismo, como la raza—en la escasa medida en que puede hablarse de razas en la Europa moderna—no coincide con los límites de las naciones ni es en verdad el principio que las constituye, su acción ha sido un instrumento de destrucción de nacionalidades. El paneslavismo y el pangermanismo han actuado en el sentido de anular una buena porción de los logros del principio de las nacionalidades en el siglo pasado.

La primera Guerra Mundial fué la crisis de la etapa plenamente «nacional» de la historia europea; contra las esperanzas de muchos, los internacionalismos resultaron totalmente inoperantes; la guerra transcurrió por cauces que se ajustaban al esquema de las nacionalidades; no sólo en el sentido de que en ella funcionó el juego de las alianzas como en el siglo XIX, sino por otros hechos más importantes: en primer lugar, en su origen inmediato aparecen las viejas cuestiones

de las minorías nacionales—servios y eslavos del Imperio austro-húngaro, etc.—; en segundo término, fueron decisivas las ideas nacionales sobre integridad de fronteras, unión de los partidos en cada país y continuidad histórica; en tercer lugar, uno de los motores de la contienda fué la aplicación del famoso principio de las nacionalidades, y, en efecto, la Gran Guerra terminó con el establecimiento de una serie de nuevas «naciones» independientes: Hungría, Checoslovaquia, Polonia, Finlandia, los Estados bálticos; por último, la ideología vigente en la guerra, el instrumento para unir a cada país beligerante y fomentar el odio contra el enemigo, fué la conciencia de la peculiaridad nacional. Y, en efecto, acabada la guerra, resueltos, según se pensaba, los problemas nacionales, se decretó la implantación de la paz *definitiva;* la expresión externa de este estado de espíritu, de *este* pacifismo, fué la Sociedad de Naciones. Esta creencia de los años de postguerra muestra bien a las claras que la conciencia de historidad no era todavía plenamente vigente en las proximidades de Versalles y Weimar.

Convenía recordar estos hechos archiconocidos para comparar esa situación con la nuestra. Los problemas económicos, sociales, intelectuales, exceden hoy en absoluto de los límites nacionales; ni dependen de causas internas a cada país, ni pueden encontrar solución aisladamente en él; esto hace que las naciones se sientan desde luego como insuficientes; la idea de la autarquía, puesta en juego hace un par de decenios, sólo sirvió para mostrar su imposibilidad. Pero, por otra parte, las naciones subsisten como unidades históricas máximas, y ni la clase ni la raza—los dos intentos décimonónicos de superar la nacionalidad—han logrado convertirse en organismos funcionales autónomos, es decir, unidades *concretas;* sólo han actuado como «ideas», como elementos parciales de unificación, como abstracciones que sólo afectan a algunas zonas de la vida, no a la realidad social en su integridad.

La última guerra, pese a algunas fáciles aproximaciones, ha sido bien distinta de la de 1914-1918; no ha sido una guerra «nacional»; bastaría para demostrarlo el hecho notorio de que en ella, bajo la

máscara de las luchas políticas, se ha dado con extraña generalidad y amplitud el «colaboracionismo», hasta el punto de que la guerra internacional se ha doblado en guerra civil más o menos larvada en casi todos los países. Y no se compare este hecho, de enorme volumen, con los «casos» de cooperación con el enemigo que—excepcional y esporádicamente—se ha dado en todas las guerras: lo que define cualitativamente el colaboracionismo actual es precisamente su cantidad, su relativa «normalidad». Se podría querer salir del paso diciendo que se trata de una pérdida de la moral; pero este hecho sería ya suficiente para definir la situación histórica de una época; se podría aceptar esa interpretación a condición de no tomarla trivialmente, sino extraer de ella todas sus consecuencias. «Europa se ha quedada sin moral», escribía Ortega en *La rebelión de las masas,* hace diecisiete años, antes de que esto pareciera verdad. El que nuestra época haya perdido la moral nacional, sin tener otra moral histórica, revela la honda crisis de la nacionalidad, todavía no sustituída por la vigencia de otra unidad social y política. Si se repara en que el único país en que la situación ha sido realmente distinta es Inglaterra, y se pone en relación con este hecho el que Inglaterra ha sido y es nación en un sentido peculiar, diferente del continental, esta excepción ilumina más la situación del conjunto. La violenta sacudida de la guerra de 1939-1945, al agudizar las dificultades y suprimir las presiones sociales que mantenían cierta estabilidad, ha hecho que se manifieste en forma exasperada lo que latía en el fondo del alma europea de los últimos veinte años: la incertidumbre respecto al modo de inclusión en la vida histórica.

Esta es la situación. Hoy no existe en nuestro mundo una unidad histórica que goce de plena vigencia. La nación no lo es ya; la clase o la raza no han llegado a serlo nunca, ni es probable que—por razones intrínsecas—lo sean jamás. El hecho de que algunos hayan adivinado hace ya tiempo que la solución es Europa, no significa que ésta sea la unidad vigente: no lo es en modo alguno. Hoy empieza a tener vigencia la *creencia* de que Europa habrá de ser nuestra unidad histórica; pero no se confunda esto con la efectiva realidad de una

Europa unitaria, que aparece como más que problemática y sujeta a múltiples azares.

El hombre de nuestro tiempo, inmerso radicalmente en la historia, asiste a la profunda crisis de su inserción en ella, con la conciencia histórica de que su realidad no tolera las calendas griegas, sino que exige soluciones circunstanciales oportunas. Es decir, sabemos que no tenemos, en último rigor, un ámbito histórico donde estar; vislumbramos que éste tendría que ser Europa; pero al mismo tiempo advertimos dos cosas: que para que ese ámbito exista real y eficazmente, hay que *hacerlo;* y que para que se logre y no sea un intento frustrado, hay que hacerlo *ahora,* dentro de límites temporales perentorios; y, para terminar, nos damos perfecta cuenta de que no tenemos en nuestra mano los requisitos—intelectuales, sociales, políticos, económicos—para llevar a cabo esa urgente tarea en que se ventila nuestro propio ser. No se puede entender la estructura de la vida humana actual, y, por tanto, el repertorio de sus problemas efectivos, si no se tiene presente esta dimensión decisiva de ella.

SOCIEDAD Y ESTADO

Estrecha conexión con la suerte de las unidades históricas en nuestro tiempo tiene la alteración que en él se ha producido en las relaciones entre la sociedad y el Estado. No es de este lugar un análisis de la estructura actual de ambas realidades; baste con señalar, casi telegráficamente, la peculiar novedad de la *interacción entre ellas.*

Si se quisiera emplear una sola palabra para designar el carácter que de modo creciente asume el Estado desde el siglo XIX, y con ritmo acelerado desde 1918, sería sin duda ésta: *intervencionismo.* Pero conviene proceder con alguna cautela, si no se quiere perder, por falta de pulcritud mental, la claridad que esa palabra derrama sobre nuestra situación. La progresiva intervención del Estado en la vida social no es privativa de nuestra época, sino que, como acabo de decir, caracteriza a un largo período: la simple aceleración de ese proceso en los últimos treinta años no basta, mientras no se la matice en dos

sentidos: primero, en cuanto a su cualidad; segundo, en cuanto a sus causas.

El intervencionismo estatal ha venido impuesto por el mismo crecimiento del Estado; es decir, al asumir el desempeño de nuevas tareas, el Estado ha tenido que ejercer su acción sobre las zonas de la vida social en conexión con aquellas tareas. Por ejemplo, al hacerse responsable el Estado de la sanidad del país y encargarse de la organización y sostenimiento de hospitales, clínicas y servicios de asistencia, es normal que imponga la vacunación obligatoria; si el Estado se obliga a establecer los centros de enseñanza de la nación, es perfectamente natural que ejerza una reglamentación de la vida docente; puesto que se le pide solución a los conflictos de la vida económica, necesita regular en alguna medida la producción, el comercio, las relaciones de trabajo; en vista de que es menester suyo proporcionar los medios de transporte, interviene en la organización del tráfico. Todo esto es evidente. (Otra cuestión, en la que no he de entrar aquí, es la de si es forzoso o simplemente benéfico que el Estado asuma todas esas funciones y las intervenciones correlativas, por lo menos en la forma a que se ha llegado; el caso de Inglaterra aconseja, una vez más, una consideración detenida de la cuestión.) Pues bien, a raíz de la primera Guerra Mundial, la multiplicación de los problemas apremiantes, unida al quebrantamiento de la sociedad en todos los países, exigió una enérgica intervención del Estado en la mayoría de los asuntos públicos. Hasta aquí, pues, todo sería normal; la situación presente sólo diferiría de la anterior por una intensificación perfectamente justificada de un carácter ya existente; pero la cosa cambia de aspecto si la miramos con más atención.

Parecería normal que, pasadas las perturbaciones de los primeros años de la postguerra, el intervencionismo hubiese ido remitiendo; ocurrió justamente lo contrario; en segundo lugar, la intervención estatal se fué extendiendo a esferas antes desatendidas: la religión, la raza, la condición social o de clase, la vida intelectual, el matrimonio, la familia, el número de hijos, a veces hasta los usos y las modas—el saludo, el vestido, el adorno femenino—. Poco importa el signo de

esas intervenciones: al hecho global de todas ellas lo podemos designar con el nombre, tan traído y llevado, de totalitarismo, que significa en rigor, antes que una forma de Estado, una idea de las relaciones entre la sociedad y el Estado, definidas por la primacía del segundo. *Este* totalitarismo ha caracterizado la relación sociedad-Estado en los tres últimos decenios de la historia europea; porque allí donde no ha triunfado plenamente, esa historia se ha nutrido de la *resistencia* frente a él. Hoy se empiezan a dar cuenta los europeos, no sin cierto espanto, de que esa forma de vida histórica es la inversión de la relación normal, y que implica el mayor peligro para Europa (1); pero la verdad es que no saben cómo escapar a esa situación, que se reproduce en formas nuevas cuando se cree haberla superado; hasta tal punto ha alcanzado vigencia el supuesto de lo que llamo, en ese sentido concreto, «totalitarismo», que se pide al Estado, a cada Estado, que nos libre de él, lo cual es la más notoria incongruencia.

Pero, se dirá, ¿cuáles son las causas efectivas de ese intervencionismo innecesario e injustificado? Yo creo que la respuesta a esta pregunta se encuentra en la crisis, antes examinada, de las unidades históricas. Como no existen hoy con plena vigencia, no encuentran las que hay *de facto* su función específica y adecuada. En otros términos, como los problemas europeos no son propiamente «nacionales», pero los Estados todavía lo son, éstos no pueden entregarse a sus tareas peculiares; y la enorme energía de la máquina estatal se derrama fuera de su órbita privativa. Como el Estado sólo puede hacer *política* de un modo deficiente, hace *otras cosas,* se extravasa e invade la esfera propia de la *sociedad;* éste es el intervencionismo innecesario y patológico. El Estado, en vista de que no es capaz de resolver los problemas económicos, de convivencia *política* de los diversos grupos, de cooperación internacional, en vista que que no consigue interesar a sus ciudadanos en un programa de vida política común, se dedica a hacer etnología o sociología—naturalmente, muy mal—, pre-

---

(1) Véase *La rebelión de las masas;* sobre todo, el capítulo titulado: "El mayor peligro, el Estado."

tende desplazar a la religión o, por el contrario, imponer una confesión determinada, e incluso una «filosofía»; procura el cultivo de ciertas disciplinas y géneros literarios, con exclusión de otros; altera los usos de gesto y lenguaje, por ejemplo, en el saludo; interviene—por sí mismo o por sus organizaciones «paraestatales», que son otra característica de la época actual—en el uso o desuso del sombrero; se opone en ocasiones al maquillado femenino; altera de raíz, en una palabra, la relación normal con la sociedad y pretende suplantar a ésta en el ejercicio de las funciones que sólo ella puede cumplir adecuadamente.

Pero sería una perfecta ingenuidad hacer responsable de todo esto al «Estado» como realidad autónoma y subsistente; es la sociedad la que padece una alteración tan grave, que permite esos excesos; sólo una sociedad enferma, anómalamente constituída, subvertida en su interna estructura, sin resortes eficaces, deja de ejercer su función inalienable y tolera el desmán como sistema permanente. En estos últimos tiempos, sobre todo desde hace unos quince años, han ocurrido en Europa muchas cosas intolerables; pues bien, lo grave no es que hayan sucedido de hecho—esto no se puede siempre evitar y, en definitiva, no tiene *demasiada importancia*—; lo de verdad decisivo es que esas cosas han sido *socialmente* toleradas. Ciertos hombres, partidos o instituciones han hecho o dicho—bastaría con esto último—cosas que deberían haberles acarreado automáticamente la repulsa social, el tremendo e inapelable vacío que la sociedad, cuando funciona normalmente, puede y sabe abrir a los que faltan a sus exigencias; todos sabemos que esto no ha acontecido. Prefiero no descender a la ejemplificación, porque ésta, para ser instructiva y no inducir a error, tendría que ser demasiado extensa y ampliamente explicada; pero el lector no necesitará ningún esfuerzo especial para llenar de contenido intuitivo y concreto los enunciados anteriores.

Un síntoma del anómalo comportamiento de la sociedad actual es el desplazamiento que la vida privada ha experimentado en los últimos quince o veinte años—según los países—en beneficio de la vida pública. Algún día se podrá hacer el inventario de los hechos,

con frecuencia cómicos, a que esta hipertrofia de lo público ha llevado a los europeos. Se verá cómo han sustituído por estímulos públicos los que normalmente han hecho funcionar la vida privada de cada cual. Los extremismos y la voluntaria adscripción a la falsedad de la propaganda—falsedad sabida y querida como tal—han caracterizado esa situación; así, por ejemplo, se ha caído en actitudes idolátricas frente a figuras, ideologías políticas e incluso países cuyo contenido real se ignoraba casi completamente; se ha admitido sin especial repugnancia intelectual la identificación de otros con «el mal», o la atribución de la felicidad a los ciudadanos de tal o cual régimen—los «tantos millones de hombres felices» de cualquier país determinado—, como si una cosa tan problemática, delicada y personal como la felicidad pudiese estribar en ninguna fórmula de vida pública.

En suma, nuestra situación está caracterizada por una radical incertidumbre—que se intenta en vano encubrir con afirmaciones desorbitadas y extemporáneas—acerca de la estructura y la función propias de la sociedad y el Estado, y por consiguiente de sus relaciones. Permítaseme advertir, sin embargo, que creo descubrir un comienzo de orientación, traducido hasta ahora solamente en un hecho negativo: el *hastío* de la vida pública, que inequívocamente se va produciendo en el europeo desde hace poquísimos años—no más de cinco o seis—, y que lo llevará a buscar un apoyo a su vida en la intimidad de la vida privada, desde la cual tal vez consiga restablecer en su mente y en el mundo un orden más correcto y adecuado. *Sed de his satis.*

LA VIDA ECONÓMICA

La situación económica de los hombres actuales no es, naturalmente, homogénea. No se podría trazar un esquema unívoco, válido para toda la humanidad presente, ni siquiera dentro de los límites europeos a que suelo reducirme. El mero hecho de la existencia de poblaciones urbanas y campesinas introduce una diferencia esencial en las relaciones económicas. Sólo puede intentarse extraer de los

hechos complejísimos un esquema de la situación «dominante», de la que afecta a las porciones más características y decisivas de la Europa actual, y al mismo tiempo *tiende* a invadir las restantes. Esta situación es, por supuesto, la de los núcleos urbanos.

En primer lugar, los bienes económicos han experimentado una progresiva «desnaturalización»—paralela a la que ya vimos a propósito del «mundo» en general—, y esto en dos sentidos: en cuanto a su índole o *consistencia* y en cuanto a su modo de «haberlos» o *existencia*. Los bienes que el hombre actual necesita o desea son, en su inmensa mayoría, artificiales: multitud de alimentos, los vestidos, la habitación, los objetos de uso, las diversas energías que utiliza, los placeres. La naturaleza sólo proporciona una ínfima parte de los objetos que consumimos en forma directamente utilizable, y aun en estos casos hay una acción humana muy sustantiva a la base de su obtención. Como consecuencia de esto, los bienes económicos tienen una existencia que depende totalmente del contorno social. El modo de «existir» desde el punto de vista económico es desde luego social: hasta lo más «natural», por ejemplo, el agua, existe para el habitante de las ciudades en la forma concreta de «haberla en los grifos», es decir, en las posibilidades y la voluntad de ciertas instituciones sociales—las compañías hidráulicas—que la hacen circular por las cañerías y existir o no para nuestro uso. En general, el modo económico de existir es el *estar en venta*. Decir que «hay» patatas, gasolina, tejidos o aspirina, en términos económicos, no quiere decir que tienen cierto tipo de realidad ontológica, sino que están en los establecimientos que los expenden, a disposición del comprador. Los complicadísimos problemas de la producción, del transporte, del comercio internacional, del intervencionismo del Estado, del racionamiento, hacen depender en absoluto la «existencia» económica del conjunto de la situación histórica y social del mundo. Una guerra en Malaca, una huelga en el puerto de Nueva York, el resultado de unas elecciones en el Brasil, un artículo en un periódico parisiense, tienen una repercusión inmediata sobre la situación económica del automovilista europeo, del

hombre que toma su taza de café o de la mujer que usa determinado perfume, en cualquier punto de nuestro mundo.

Para los campesinos, la situación es otra. En ciertas formas de economía primitiva, el hombre posee directamente, sin más que su existencia en la naturaleza, algunos bienes elementales. Pero conviene no dejarse llevar demasiado lejos por esta consideración; en efecto, aun en estos núcleos humanos se necesitan—y, sobre todo, se *desean* cada vez más—muchos otros bienes a los que afecta lo dicho más arriba; y, por otra parte, la creciente intervención de lo social y lo estatal en la producción de los bienes procedentes de la minería, la ganadería o la agricultura va reduciendo la «naturalidad» de estos productos, incluso en su lugar de origen, y asimilando la situación de los campesinos a la de los urbanos. Por esto decía que esta última es la «dominante» y característica—por lo que es y por lo que tiende a ser—de nuestra circunstancia total.

Ahora bien, el hecho de que los bienes económicos existan desde luego en un ámbito humano implica el que para ellos «haberlos» equivale a «ser poseídos». Pero no se piense demasiado en la idea de propiedad, porque ésta es más problemática que nunca. Es más: las relaciones son por lo general tan intrincadas, y la propiedad tiene de hecho tantas restricciones en su ejercicio, que su sujeto se desvanece con frecuencia. El poseedor de los bienes económicos es en rigor un impersonal: el *se*, el cualquiera, la gente, la sociedad, el Estado. En lugar de *estar* en la naturaleza, su modo de existir es *ser tenidos* por la sociedad en cualquiera de sus formas. Dependen, pues, de alguna voluntad, pero no—al menos en principio y normalmente—de ninguna voluntad individual determinada; y esto es justamente peculiar de los fenómenos sociales.

De un modo correlativo, el acceso de cada hombre a los bienes económicos consiste en una acción, de tipo también social, dirigida a ese «alguien» que los posee, y cuyo esquema habitual es la compra. En otras formas de vida económica, la manera usual de adquirir esos bienes es una acción sobre la naturaleza, ya sea sin esfuerzo—coger un fruto—o con él—apoderarse de un animal, cultivar la tierra, cons-

truir una habitación—. Se dirá que hoy también es menester ejercitar esas acciones, u otras semejantes; es cierto; pero repárese en que su cariz es distinto. No confundamos la adquisición de la riqueza con la de los bienes económicos. Hay unos hombres que poseen la primera y otros que carecen de ella; los primeros estarán, si se quiere, exentos del esfuerzo para lograrla; pero, lo mismo que los segundos—una vez que han conseguido alguna, por ejemplo, mediante el trabajo—, tienen que ejecutar las acciones sociales mencionadas para adquirir los diversos bienes, ya que nadie los posee por sí mismo, y la mayoría de ellos tienen una estructura tal, que los hace depender intrínsecamente de la colectividad. Dos hechos peculiares de nuestro tiempo, el intervencionismo y las aglomeraciones, hacen que esto sea cada día más verdadero. Los cupones de racionamiento, los pasaportes y salvoconductos, la simple afluencia de adquirentes, interponen entre el individuo y los bienes económicos la necesidad de una serie de acciones *sociales* que en algunos casos llegar a anular—al menos dentro de ciertos límites— las diferencias previas en cuanto a la riqueza.

Pero todavía puede decirse algo más. Las medidas que la sociedad —o el Estado otras veces—toma frente a los individuos son de tal modo eficaces, que funcionalizan socialmente las posibilidades individuales, y llegan a anular la situación determinada por las riquezas poseídas. La protección estatal, o bien las expropiaciones, «bloqueos», inhabilitaciones, exclusiones del trabajo, etc., hacen que la posibilidad misma de acceso a los bienes dependa de una circunstancia social. El hombre actual, para quien la existencia natural de ellos resulta inoperante, realiza su vida económica entera en interacción con un complejo de realidades sociales, gran parte de las cuales no dependen de la voluntad de nadie en particular, y a merced de las cuales se encuentra. También el «mundo económico» es *histórico-social,* y por ello lo son igualmente sus problemas. El hombre contemporáneo tiene clara conciencia de que, aun supuesta una abundancia «física» suficiente de todos los productos, su vida económica no estaría por ello resuelta; el que esa abundancia sea una *condicio sine qua non*, es muy otra cosa. Por esto, se encuentra ya en la creencia de que la economía

depende de la marcha de la historia; una vez más, la falta de un saber suficiente acerca de la realidad histórica se convierte en el origen directo de una situación vital extremadamente crítica. Se va dibujando, paso a paso, en las diversas zonas de la vida, un perfil coherente de nuestra situación.

LAS FORMAS SOCIALES

No se trata aquí, como es natural, de estudiar en detalle y directamente las formas sociales de nuestra circunstancia, sino más bien de preguntarse qué ha pasado en nuestro tiempo con las formas sociales, y señalar brevemente los puntos en que la variación ha sido mayor y más honda.

Y lo que ha pasado es, ante todo, que las formas sociales de las generaciones inmediatamente anteriores han perdido casi totalmente su vigencia y sólo subsisten como *supervivencias,* conviviendo con ciertos ensayos nuevos, que todavía no han alcanzado carácter *social* y que por eso actúan con un sentido completamente distinto. La vida actual apenas tiene formas, lo cual muestra una doble faz: de un lado, el hombre de nuestro mundo se encuentra mucho menos constreñido por ellas, menos limitado y prefigurado por su presión; por tanto, con mayor libertad para hacer una vida auténtica y rigurosamente propia; pero, de otro lado, se halla mucho más abandonado a sus propios recursos, sin el apoyo de unas estructuras recibidas, capaces de configurar y modelar su vivir. De ahí resulta que cuando el individuo no tiene una riqueza y un rigor personales suficientes, cuando no es capaz de informar por sí mismo su vida, no está *en forma,* porque no dispone de una ya dada de antemano, en la cual se aloje desde luego. Esto explica multitud de hechos de los últimos veinticinco o treinta años, especialmente de los más melodramáticos, cuya última gravedad, sin embargo, resulta menor que la de la inofensiva situación que acabo de apuntar, y que es en buena medida su causa.

Las dos alteraciones más importantes que han sobrevenido a las

formas sociales europeas desde la primera Guerra Mundial están en conexión estrecha entre sí—aunque no son reductibles la una a la otra—y son éstas: el cambio acontecido a la familia y la nueva posición de la mujer. Estos dos hechos imprimen a la vida europea—y análogamente fuera de Europa—un carácter que la diferencia netamente de la de la época anterior y que se convierte *ipso facto* en uno de los ingredientes dinámicos de nuestra situación.

En primer lugar, la familia. Lo más urgente y verdadero que se puede decir de ella es que, en cuanto *forma social*, ha fallado. Esto se puede deplorar, ciertamente, pero primero hay que entenderlo. El hecho es que la familia—salvo dos tipos de *excepciones*, que en seguida recogeré—no cumple hoy su misión inmediata, que es la de ser la primera instancia a que apelan los individuos para resolver sus problemas. Tradicionalmente, el hombre se ha sentido apoyado y protegido por su familia; el primer gesto de cada cual, ante una urgencia económica, profesional, social, personal, ha sido echar mano de la unidad familiar, que resolvía toda una primera zona de dificultades; era, pues, la gran facilidad elemental que envolvía a los hombres y con la cual éstos contaban. Esta situación, que antaño se extendía a las familias en sentido amplio—los linajes—, estaba ya reducida desde el siglo XIX a la familia *sensu stricto,* a la unidad definida por la vida común; pero era vigente hasta hace dos o tres decenios. Pues bien, hoy la primera dificultad, el primer problema con que se las tiene que haber la mayoría de los hombres es su familia. No cabe mayor alteración de su función dinámica: es una rigurosa inversión de su papel y, por tanto, de su realidad. Las excepciones a que me refería son familias de tipo «antiguo» que conservan por algún azar la forma anterior perdida, o familias en que se cumple originalmente su función, por el esfuerzo y el acierto *interindividual* de sus miembros. En ninguno de los dos casos se trata de una forma vigente de «la» familia.

Es menester preguntarse ahora por las causas de esta situación de quiebra de la institución familiar; no por la mera curiosidad de saber «por qué» han acontecido así las cosas, sino porque sólo se sabe de

verdad *qué* es lo que ha ocurrido si se lo ve surgir de sus fuentes vitales, si se lo ve *ocurrir*. Es éste uno de los puntos en que se suele mostrar más preferencia por las explicaciones cómodas y simplistas, pero falsas. Ante el hecho de que la familia actual no funciona adecuadamente, se suelen ensayar dos tipos de explicaciones: la primera consiste en decir que, efectivamente, la familia es una institución inconveniente y vitanda, por lo menos en el estado actual de la humanidad, y que urge disolverla; la segunda, por el contrario, penetrada de la excelencia de la forma tradicional de la familia, supone que su fallo se debe primariamente a que es «atacada», y concreta las causas de su decadencia en las de índole religiosa y moral, en particular de moral sexual. Estas dos actitudes suelen confundir la familia con el matrimonio, cosas completamente distintas, pese a todas las múltiples e íntimas relaciones *consecutivas* que hay entre ellas; por eso tienden a poner en el primer plano de su consideración *sobre la familia* la cuestión del divorcio, asunto que concierne *primo et per se* al vínculo matrimonial y sobre el cual no se puede hacer gravitar en modo alguno, ni para bien ni para mal, esa forma social que es la familia.

A mi entender, son cuatro las causas principales y *directas* del fallo de la familia tradicional; digo directas, porque no tiene sentido hacer intervenir en la explicación de un hecho concreto alteraciones históricas de mayor generalidad y volumen, que afectan a la figura general de la vida humana en una época, y *secundariamente* a sus formas o elementos particulares; éste es el caso, por ejemplo, de la religiosidad, de la pretensión de felicidad que cada época tiene, etc. La primera de esas causas es la crisis de la servidumbre, que antes proporcionaba la estructura básica sobre la cual podían tejerse con holgura las relaciones familiares; la desaparición casi total del servicio doméstico en muchos países y su anormalidad en los pocos donde subsiste, como España, han introducido una incomodidad permanente en la vida familiar, al hacer que sus supuestos se vuelvan problemáticos y que sea menester ocuparse activamente del «subsuelo» de esa vida, con el cual se contaba desde luego. (Entre parén-

tesis: el hecho de que los criados no existan o existan en forma de descontento permanente, a pesar de las indudables ventajas de su condición—un salario libre, después de estar cubiertas decorosamente las necesidades elementales—, difícilmente igualadas por ningún profesional modesto y poco cualificado, se debe a que el servicio doméstico, para ser efectivo y no un remedo de sí mismo o un *pis aller*, requiere una relación de tipo «familiar» o de «quasi-esclavitud»—no importa la benignidad real de ésta, que por lo demás se ha dado muchas veces en la esclavitud *sensu stricto*—; como, por razones esta vez muy graves y largas de exponer, los hombres actuales no se avienen a ninguno de estos dos tipos de relación, la suerte de la servidumbre está echada por ahora, y sólo podrá resurgir cuando se altere sustancialmente el temple de la vida.) Repárese, por otra parte, en el hecho instructivo de que la familia de la clase popular, sin criados, ha sido siempre «menos familia» que la de las clases superiores, y a la vez está hoy menos afectada en su funcionamiento, en la dimensión en que depende de esta causa.

La segunda causa es la angostura económica en que vive la mayor parte de los europeos actuales. Esta tiene dos consecuencias: la más notoria es la necesidad de trabajar más tiempo y más personas de cada familia, con la consiguiente dispersión, apresuramiento y disminución del trato y de la convivencia; la otra es la progresiva desaparición del «fondo de reserva» de las familias, es decir, de la «casa» como depósito tradicional de cosas; una casa normal de las generaciones que nos han precedido inmediatamente era un repertorio casi inagotable de ropas, de objetos de uso, de retratos, de viejos recuerdos; el tamaño de las habitaciones actuales, la mala calidad de los muebles y los tejidos, poco duraderos; la limitación de las adquisiciones a lo indispensable, han volatilizado ese sustrato material en que la vida familiar se decantaba; para los niños de esta época no existirá la fabulosa realidad que han sido los grandes armarios, las cómodas, los baúles llenos de objetos heteróclitos, poso tangible y visible en que se renovaba la vivencia de lo que era esa potente realidad que llamamos familia.

La tercera causa es la aceleración del *tempo* de la historia, de que ya hablamos. La rapidez de la marcha de las cosas hace que las generaciones difieran entre sí más de lo usual, y se entiendan más difícilmente; por eso las relaciones entre padres e hijos suelen experimentar hoy serios tropiezos. Y adviértase que estas relaciones son mejores y más cómodas cuando los padres llevan a los hijos unos cuarenta y cinco años que cuando les llevan—como es más frecuente—alrededor de treinta; en el primer caso, la distancia es suficientemente grande para que sea reconocida, y entonces padres e hijos están más dispuestos a reconocerse sus respectivas autonomías y a aceptar un margen de «incomprensión», lo cual es un modo de comprenderse.

La cuarta causa, por último, también aludida antes, es la invasión de la vida pública, con la casi total anulación de la privada. Durante estos últimos años, en las mesas familiares apenas se ha hablado más que de política, el tema menos propicio para nutrir la convivencia familiar. Y no porque suscite discusiones—las familias han discutido siempre, y es bueno que lo hagan—, sino porque la vida pública representa precisamente *lo otro* que la vida familiar, y por eso disipa su peculiar contenido.

Casi me atrevería a contar como una última causa de la difícil situación de la familia los defensores que le han salido en estos años. Pues éstos, por no comprender su carácter *histórico,* creen que *la* familia es el tipo de familia que han encontrado vigente, y se obstinan en el vano empeño de hacerlo revivir; y al mirar con hostilidad los intentos de salvar la sustancia de la unidad familiar en *otras formas,* viables en nuestra situación, al no aceptar como familia todo lo que no se ajuste a un esquema perfectamente circunstancial y nada «eterno», pero de una circunstancia pretérita, aceleran la disolución efectiva de la institución familiar misma.

Habíamos visto antes que el sentido inmediato del «mundo» es para el hombre de hoy su contorno humano y social; vimos después también que no sabe a qué atenerse respecto a las unidades históricas en que se halla incluso, ni respecto a las relaciones entre la socie-

dad y el Estado; en otros momentos críticos de la vida pública ha quedado al hombre una instancia elemental y primaria en que apoyarse, a saber, su contorno inmediato o familia; hoy su situación de inestabilidad y perplejidad empieza por ella. Pero no se entienda que el hombre actual se siente inquieto por sus «ideas» sobre la familia; lo que le pasa es que sus *acciones* vitales, que cuentan con ella desde luego, se encuentran de hecho entorpecidas por la familia misma; entonces es cuando surge la *aporía* y, por tanto, la perplejidad.

En segundo lugar, intentemos darnos cuenta de la mudanza sobrevenida a las formas sociales de vida de la mujer, y por tanto a las de la relación con ella. Para reducir a una fórmula mínima el supuesto general de la condición femenina en el siglo pasado y los primeros años del nuestro, lo cifraremos en dos puntos, enlazados por una conexión muy estrecha. El primero es éste: cada uno de nosotros es a la vez «hombre»—en el sentido de *homo* o «persona»—y «varón» o bien «mujer»; la época que nos ha precedido ha concedido desde luego la primacía, respecto a las personas femeninas, a la segunda de estas dimensiones; es decir, ha considerado que hay «mujeres», las cuales resultan pertenecer a la especie humana, y por tanto ser *también* «hombres». De ahí la identificación—reflejada en el equívoco de la mayoría de las lenguas—entre «hombre» y «varón»; de ahí también que cuantas veces la mujer se ha «humanizado», esto es, ha enriquecido su repertorio vital con nuevas posibilidades *humanas,* la tosquedad habitual de varones y mujeres lo ha interpretado, casi siempre con notorio error, como «masculinización». El segundo punto dominante de la condición femenina consistía en que una mujer no podía hacer más que aquellas cosas sobre las cuales había recaído acuerdo social positivo; quiero decir que, en lugar de estar en franquía para hacer «cualquier cosa», mientras no hubiese alguna razón para no hacerla, tenía que haber razones muy concretas—dimanantes de su condición biológica privativa o de una aprobación social *expresa*—para que se considerase lícito que la hiciera. Esto tenía dos consecuencias inmediatas: una, que la vida

de la mujer estaba muy determinada por la sociedad, estrictamente encauzada por las formas sociales, con un repertorio de posibilidades muy restringido; la otra, que, como sus acciones y reacciones eran bastantes previsibles, la relación con ella era sencilla y nada problemática; en este sentido, «cómoda».

Pues bien, hoy está profundamente alterada la situación descrita. Los supuestos indicados han perdido su vigencia; se ha empezado a sentir que las mujeres son primariamente *personas, hombres,* humanos cualificados por su feminidad; todavía no es esto moneda corriente, sino que esta convicción pugna con esfuerzo por hacerse dominante; en algunos países—entre ellos el nuestro—subsiste, aunque ya quebrantado, el estado de creencia anterior. Como consecuencia de esto, se empieza a vivir sobre el supuesto de que las mujeres, en principio, pueden hacer múltiples cosas *indeterminadas,* las que se les antojen, mientras no haya inconveniente o desaprobación social *concreta.* En los últimos treinta años, las mujeres se han lanzado con fruición a hacer mil cosas, por lo general inofensivas, tal vez no siempre interesantes: ha sido, simplemente, el estreno de un nuevo modo de ser histórico. Pero no lo han hecho «sin lágrimas», como Salomón Reinach quería el griego, porque nada ha irritado tanto a grandes masas de nuestros contemporáneos y contemporáneas como ver a las mujeres hacer una serie de cosas inocentes y con frecuencia triviales: estudiar, trabajar en diversas profesiones, viajar, hacer deporte, fumar, ir al café, no asustarse sin motivo, iniciar relaciones de trato humano, opinar... Cosas, todas ellas, que han sido entendidas invariablemente como «masculinización», por la razón antes apuntada; ante la iniciación de cada una, se nos ha anunciado la inminente desaparición de la feminidad sobre la haz de la tierra; en realidad, ninguna de estas cosas ha significado el menor peligro para ella; acaso, en cambio, algunas no han valido la pena. Y en cada país, alguna generación ha visto comprometida la figura de su vida, y en grave riesgo su felicidad individual, por la fricción de las dos vigencias sucesivas; en España, probablemente las mujeres nacidas entre 1910 y 1925, poco más o menos.

Al sobrevenir esta mutación, la vida de la mujer ha quedado mucho menos «predeterminada» socialmente, con más franquía para henchirse de contenido auténtico, pero también con más riesgos; la pérdida de las formas sociales, característica del tiempo, ha sido mucho más amplia y súbita para las mujeres; por esto les es hoy mucho más difícil vivir; no les basta ya con insertarse en una trayectoria vital, deslumbradora o gris, encantadora o antipática, trazada ya por el contorno; necesitan elegir entre posibilidades esquemáticas mucho más numerosas, y en ellas alojar una vida que no tiene todavía su figura cristalizada, sino que requiere un esfuerzo —y un talento—considerable de invención. Y, de rechazo, se ha vuelto problemática la relación con la mujer: ya no se sabe sin más qué va a hacer ésta en cada circunstancia; no se sabe lo que puede hacer por propia iniciativa; los tipos de relación tradicional entre el varón y la mujer se ven repentinamente multiplicados, y *no hay formas vigentes* para ellos. De ahí el titubeo, la dificultad y también la delicia del trato más complejo, vivo e imprevisible.

Por lo visto, no son sólo las grandes cosas que se leen en los periódicos y luego contarán los manuales de historia las que están en estado de movilidad y falta de firmeza: también los humildes resortes de la vida privada, aquellos de que, en definitiva, penden más radicalmente el sentido de la vida y la «idea del mundo» en cada época.

PLACER Y DIVERSIÓN

Es notorio el puesto que desempeñan en la vida humana los placeres y las diversiones que el hombre *necesita* imperiosamente y que definen como pocas cosas la figura de su vida y su íntima vocación; pero el tema es tan rico y complejo, que un estudio de él nos apartaría demasiado de nuestra próxima meta y nos impondría un ritmo que el libro no tolera. Me limitaré, por tanto, a resumir, con

concisión telegráfica, algunas notas que nos permitan señalar el lugar de esta cuestión (1).

1) El arte proporciona hoy poco placer, relativamente a su «valor» y a la estimación social de que goza. El hombre medio de nuestra época suele hacer su reverencia ante la obra de arte, pero extrae de ella una porción de placer mínima; y, además, con gran frecuencia ese placer no es sincero, sino que se cree obligado a sentirlo o a «admirar»; y conviene tener presente que el efecto normal de la obra de arte, cuando ésta alcanza la plenitud de su sentido, es el *goce estético,* expresión en que el sustantivo ha de ser tan enérgicamente subrayado como el adjetivo. Todo esto es claro para la pintura, más aún para la escultura y la arquitectura—en realidad, y aparte de sus cualidades, hoy no sabemos bien «qué hay que hacer» con un cuadro o una estatua, en qué relación deben estar con un edificio, etc.—, pero parece más discutible para la música. Es cierto que la música proporciona hoy más placer que hace quince o veinte años; pero mucho menos que en el período que va del romanticismo a los comienzos de este siglo; además, hay que distinguir el placer causado por la *música* del que procuran los *conciertos:* en este último, que es aquel cuyo aumento es sensible, intervienen ingredientes de muy otra índole que la estrictamente musical.

2) Tradicionalmente, la transición entre el «arte» y la mera «diversión» la ha significado el teatro. Este ha sido, por lo pronto y desde luego, un espectáculo adonde se va para divertirse, pero un espectáculo «artístico». Hasta hace poco tiempo, hasta la última fase próspera de la ópera, que coincidió con un rebrote del teatro dramático, este espectáculo fué una auténtica fuente de placer, y desempeñó una función decisiva en la vida de los europeos. Adviértase que el espectáculo no se agotaba en el escenario, sino que el

(1) Remito al lector a unas cuantas páginas de Ortega, especialmente jugosas, sobre este tema: "Musicalia" *(El Espectador,* III); "Elogio del *Murciélago*", "Apatía artística" *(El Espectador,* IV); "Para un Museo Romántico" *(El Espectador,* VI); *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela; Prólogo a un tratado de montería.*

público mismo se daba a sí mismo en espectáculo, y con frecuencia era el principal; de ahí la estimación de dos elementos que, cosa curiosa, son menospreciados o vistos con hostilidad en el cine: los entreactos y los palcos. Pues bien, en los últimos años, el teatro ha dejado de proporcionar verdadero placer; en la inmensa mayoría de los casos, el espectador sale del teatro defraudado. Sin embargo, grandes masas siguen yendo a él, a pesar de esa impresión penosa. Se dirá que se trata de un hecho explicado por dos causas: la insinceridad, que lleva a muchos a engañarse incluso respecto a lo que realmente les gusta o los divierte, y la inercia; las dos explicaciones son verdaderas, pero me parecen insuficientes; yo creo que hay además otra causa: la *necesidad* del teatro, la insustituíble función que se espera de él y que se busca una vez y otra, a pesar de los desencantos; y esto queda confirmado por el hecho de que el cine, por ejemplo, se ha impregnado a pesar suyo de teatralismo, como respuesta a una imperiosa demanda que el teatro actual no ha sabido satisfacer y él no ha sabido eludir.

3) De los demás *divertimientos*, algunos son «permanentes» y ejercitados por el hombre en todas o casi todas las circunstancias; así, los ejercicios físicos, la caza, las «fiestas», la conversación, los juegos en que se gana y se pierde. En estas diversiones, de vigencia prácticamente constante, lo que importa es el *cuánto*, el más y el menos. Hoy, por dificultades de realización, la caza queda reservada a muy pocos; por complejas razones—acritud y violencia de la política, temor a expresarse libremente, falta de tiempo, reclusión de los individuos en la esfera de sus intereses particulares—, la conversación, a pesar de su abrumadora universalidad, está en baja como fuente de placer y diversión; el espíritu del «juego» se ha trasladado en gran parte a las competiciones deportivas; las fiestas han ido perdiendo su carácter «interindividual»—análogo al de la convivencia de los espectadores teatrales—para «socializarse»; los ejercicios físicos, los deportes, han experimentado, en cambio, un enorme incremento en extensión y en interés; pero, si no me engaño, ya están iniciando su descenso; me refiero, claro está, a la práctica

de los deportes, no a los *espectáculos* deportivos; porque con esto pasamos a otra cuestión.

4) Los «circenses»—el fútbol, el boxeo, etc.—tienen varios caracteres peculiares: *a)* Tienen plena eficacia de diversión para grandes masas, pero *nula* para otros muchos: mientras para una parte de nuestros contemporáneos significan un atractivo poderoso, hay otras grandes porciones que no esperan de ellos *ningún placer;* por esto se puede dividir a los hombres actuales en dos grupos: los que son asiduos de estos espectáculos y no escatiman esfuerzos, molestias o gastos para presenciarlos, y los que no asisten «nunca» a ellos. *b)* El placer que proporcionan estos espectáculos es de índole *orgiástica,* y consiste muy principalmente en la exaltación de las masas que los presencian, por lo cual el público es ingrediente esencial del espectáculo, y no interindividualmente, como ocurría en la ópera, sino como *masa.* De ahí la necesidad de la afluencia de público numeroso: no se imagina un partido de fútbol o un combate de boxeo ante un espectador solitario o un pequeño grupo; otro tanto ocurre —aunque la índole del espectáculo sea por lo demás distinta—con los toros. Repárese también en que cuando se retransmiten por *radio* esas competiciones, el locutor no se limita a explicar lo que hacen los jugadores, sino que intenta describir el comportamiento del público e incluso transmitir sus alaridos y aplausos; y sólo por esto hay quienes sienten interés por escucharlo. *c)* Interviene en estos espectáculos el elemento del «juego» en el sentido de la rivalidad *partidista;* es decir, no ya la pugna *actual* entre los jugadores que en ellos compiten, sino genérica y permanente—desde los verdes y los azules del circo romano—; en los toros, donde no luchan directamente hombres entre sí, suele haber, aparte de la pugna entre el torero y el toro, que es la sustancia inmediata de la fiesta, un trasfondo de rivalidad entre el torero presente en la plaza y otro ausente, al que queda virtualmente referido lo que sucede en el ruedo.

5) La diversión más universal y sinceramente vigente hoy es el cine. Su carácter artístico—aunque indudable—no ha alcanzado un reconocimiento suficiente y social; por tanto, cualquiera se atreve a

decir que no le gusta el cine o que prefiere tal película a tal otra; por lo general, se va al cine—y a un cine determinado—porque se encuentra real placer en ello. (Está empezando a surgir la inevitable «pedantería» cinematográfica, y lo que acabo de decir va a comenzar pronto a dejar de ser del todo verdad.) Ahora bien, esta diversión es bastante extraña; en primer lugar, en el cine se apaga la luz y desaparece la sala; es decir, cada espectador se queda *solo;* por eso—mucho más que por la ausencia real de los actores—no es costumbre aplaudir en el cine. En segundo lugar, y coexistiendo con este carácter *individual* del espectáculo, que lo aproxima, por ejemplo, a la lectura, el cine es de lo más «colectivo» que cabe imaginar: yo no puedo ver una película que desee, sino que tengo que elegir entre las que se proyectan en cada momento en ciertos locales públicos donde tengo que ingresar, con otras muchas personas, aunque sea para desentenderme después de ellas; pero mi placer tiene que «coincidir» con el suyo, porque si no, no hay proyección. En tercer lugar, la desaparición de la sala y el público, unida a la potencia expresiva del cinematógrafo, hacen que el espectador quede «incorporado» al mundo ficticio de la pantalla, sin escenario ni embocadura del telón: sin *marco;* por esto tiene el cine extremada potencia «diversiva», y hace que nos ocurra con frecuencia en él lo inverso de lo que nos pasa a veces en el teatro: no es raro que nos defraude un espectáculo teatral cuyos valores reconocemos, mientras que a menudo nos ha divertido una película que nos parece deleznable. En cuarto lugar, en el cine luchan dos tendencias opuestas: de un lado, lo propio de él es fingir o copiar un mundo ausente e inaccesible y *multiplicar los puntos de vista mediante el movimiento y la sucesión temporal;* por otra parte, lo único que de verdad interesa a los hombres es la vida humana, el «drama», y cuando esto falta, la película se convierte en «documental» y, sean cualesquiera sus virtudes, aburre; ahora bien, como la forma tradicional de «drama» humano es la teatral, o si no la novelística, el cine suele sacrificar sus más auténticas posibilidades y recaer en el teatralismo o la literatura, por no saber hallar la forma acertada del «drama cine-

matográfico». Por último, en el cine lo que más interesa son los actores; antes de nada se mira quiénes son los que representan el *film;* la razón de esto es que el espectador va al cine principalmente a «verlos vivir», a vivir imaginativamente y en inmediatez «otras vidas». Esto explica el evidente éxito de las «películas históricas», donde el espectador y auditor se traslada a otras formas de vida distantes, y satisface así la necesidad de ese «goce histórico» que nuestros contemporáneos sienten tan vivamente.

Y ahora podemos preguntarnos: ¿cómo divierte el cine; es decir, cuál es la forma de diversión más característica de nuestra época? *Di-vertir* es apartar a cada uno de algo, principalmente de sí mismo; pero mientras en el teatro o en los espectáculos deportivos se divierte uno de sí mismo para *con-vertirse* al público—en cuanto reunión de individuos en parte *conocidos* o en cuanto *masa anónima*—, en el cine se di-vierte o aparta uno de todo el contorno real, para volverse íntegra y exclusivamente a la pantalla. Pero esta individualidad de la diversión no es, sin embargo, «personal», sino que es la de *cada uno* de los *muchos* que asisten a la proyección colectiva, y supone la inclusión del espectador en la norma común e impersonal de los gustos vigentes. Por último—y esto es lo menos azaroso de todo—, la sustancia positiva de la diversión, aquello a que se *con-vierte* el espectador, es un *acontecer* en cuanto tal, un movimiento en que, desde la quietud de la butaca, *asisto* a otras vidas humanas, no, como en el teatro, viéndolas desde mi punto de vista único, sino situándome virtualmente en los de todas ellas. El cine y nuestra época son *perspectivistas.*

LOS PRESTIGIOS

Desde 1870 hasta la llamada Guerra Europea, los dos grandes prestigios que brillaban ante los ojos de los hombres de Occidente eran la Ciencia—con mayúscula—y lo «oficial». Cuando, por ventura, coincidían ambas dimensiones en la misma persona, se llegaba

a la unción: así ocurría con el *académicien* o el *Herr Professor*, donde a la instancia científica se agregaba la consagración oficial.

No siempre había ocurrido así, ni siquiera en el pasado próximo; los grandes prestigios habían sido en otros tiempos la aureola del guerrero, el esplendor de la aristocracia, la estremecida figura del «artista» romántico. La Ciencia no necesitaba de más justificaciones; al contrario, ella lo justificaba todo; no sólo se creía en ella, sino que suscitaba el entusiasmo; cada uno se sentía obligado a «ponerse a bien» con ella, a adaptarse a sus resultados; fué la época en que se temía más que a nada al «conflicto con la ciencia»; para poner un solo ejemplo, recuérdense los innumerables intentos de invalidar la religión con la astronomía, la geología o la biología, y los no menos frecuentes de apresurarse a salvar la «Armonía entre la Ciencia y la Fe»—con un valor semántico muy preciso de los términos usados—(1).

Respecto a lo «oficial», su prestigio coincide con la etapa de tranquilo ejercicio del poder de la democracia liberal, forma «segura» del Estado nacional moderno: la Tercera República francesa, la Alemania unida de Bismarck y sus sucesores, la Restauración española, incluso—aunque siempre Inglaterra obliga a hacer distingos—la era victoriana y el suave otoño que fué el reinado de Eduardo VII. En este tiempo gozaba de automático prestigio todo lo que tenía la sanción del Estado o de las grandes instituciones: significaba algo ser profesor de Universidad, magistrado, general, diputado, académico, no digamos obispo o ministro. Al que poseía alguna de estas dignidades, le era reconocido de un modo automático y eficaz un amplio crédito, cuyo efectivo titular era el «cargo» y no la persona que lo «ocupaba». Entonces, ni que decir tiene, muchos representantes de lo oficial eran ineptos o indecorosos, y esto era perfectamente sabido; pero estos casos—no importa su número—eran vividos como «excepciones» y no afectaban al prestigio genérico de sus «papeles» respectivos. De este modo, el hombre medio se sentía

(1) Cf. Ortega: *Historia como sistema*, caps. II-IV.

«seguro» en una sociedad donde había gobiernos, tribunales de justicia, centros docentes, instituciones eruditas, jerarquías eclesiásticas, Estados mayores, diplomacia, todo ello corroborado por la sanción inapelable de la Ciencia.

Si lanzamos una ojeada a nuestro alrededor, vemos que nuestra situación se parece muy poco a la que acabo de describir. La ciencia ha perdido su mayúscula—nada más, es cierto, pero tampoco nada menos—: hoy nos repugna un poco ponérsela, o lo hacemos con ironía. (Entre paréntesis, un examen perspicaz del uso de las mayúsculas y las minúsculas en cada momento revelaría más de cuatro cosas de interés; recuerde el lector las fluctuaciones ortográficas del castellano en los últimos diez años.) Al decir que la ciencia ha perdido su mayúscula, quiero decir que no ha perdido nada intrínseco —ningún componente *reell,* como diría Husserl—, sino sólo algo que concierne a nuestro modo de verla, a su papel en nuestra vida. La ciencia no es menos rica, precisa, rigurosa, incluso verdadera, que antes; acaso, por el contrario, lo es más; pero es menos estimada, menos admirada, menos creída, menos temida. No se espera radicalmente en ella; no importa demasiado que la posición que se adopta no sea sancionada por la ciencia. Para poner un ejemplo, de signo inverso que el antes escogido, ¿ha importado de verdad algo al racismo o al marxismo que «la ciencia» no acepte hoy las doctrinas etnológicas al uso sobre los arios, o la interpretación materialista de la historia? Si acaso se ha procurado fabricar alguna «ciencia» racista o marxista, pero esto más bien como concesión superflua, como lujo, que como necesidad de justificación.

Por otra parte, ante una persona que ostenta una representación oficial de cualquier tipo, tendemos a suspender nuestro juicio; es decir, no se nos impone desde luego su prestigio, no le abrimos ese crédito antes aludido; esperamos—tal vez con alguna desconfianza—a que muestre sus calidades, su aptitud o su eficacia. Cuando se nos dice de alguien que es académico, magistrado, general o profesor, no pensamos sin más que se trata de un hombre inteligente o valioso; tampoco lo contrario, salvo en casos muy determinados;

simplemente reservamos nuestra opinión, lo cual significa que no hay una *opinión pública* terminante, como antes la había, sobre lo «oficial». ¿Quiere decir esto que los titulares de «cargos» o «dignidades» son indignos de ellos con mucha mayor frecuencia que en la etapa anterior? Parece excesivo afirmar esto; en términos generales, en muchos órdenes, sobre todo en ciertos países, no es cierto. Las razones, a mi entender, son otras y más graves.

Concretamente, éstas. El poder público, en estos últimos años, ha solido conceder las dignidades oficiales a los que coincidían con la esfera de sus intereses y «opiniones»—porque el poder público, como ya vimos, a la vez que se ha hecho expresamente partidista, se presenta como titular de «opiniones»—; en muchos casos, esas personas son, *además*, de valía; pero desde el momento en que el principio de su selección no es ésta, al menos primariamente, su prestigio social se quebranta. Como, al mismo tiempo, se ha tomado en cada caso una posición de hostilidad y descrédito frente a los prestigios oficiales de otro matiz, el hombre medio los ha sentido atacados en general al verlos puestos en tela de juicio por sus enemigos. Pero no es esto lo más grave, sino que muchas formas políticas coetáneas se han caracterizado y se caracterizan por el encumbramiento súbito y encomiástico de hombres que poco después son denostados y execrados *por el mismo Estado que los constituyó en sus puestos*, con motivo de cualquier viraje de la política o de cualquier actitud personal de los titulares de los «cargos»; entonces, al negar el Estado su propia sanción, hace que no se la tome en serio en ningún caso. Pero hay otras dos razones todavía más graves, con serlo éstas tanto. Una de ellas es que la aceleración del ritmo histórico ha provocado el *anacronismo* de casi todas las *instituciones*, que resultan arcaicas y son consideradas como incapaces de establecer verdaderas vigencias; piénsese, por ejemplo, en las Academias. La otra es la profunda desorientación en que está el hombre contemporáneo respecto a casi todo, y que acabamos de examinar en los apartados anteriores; tenemos la conciencia de que la realidad es problemática en todos los órdenes, y no estamos dispuestos a admitir que las ins-

tituciones «oficiales» estén en posesión de soluciones pertinentes y eficaces, a las cuales nos sea posible atenernos para incardinar nuestra vida.

Hemos visto hasta aquí que los dos prestigios principales que contaban para los europeos de las generaciones anteriores han perdido en buena parte su vigencia, y sólo la conservan en forma residual. ¿Quiere esto decir que hoy no hay prestigios? Sería sobremanera inverosímil, porque la función del prestigio no es en modo alguno superflua, sino que desempeña un papel necesario en la dinámica social; si los prestigios antiguos han periclitado, habrán tenido que ser sustituídos por otros. ¿Cuáles son éstos?

Según mi cuenta, pertenecen a tres tipos principales. El primero es el de los prestigios que podríamos llamar *concretos* o *a posteriori;* es decir, aquellos que están justificados o, dicho en otros términos, que se han constituído como tales, que han alcanzado su condición prestigiosa; éste es el caso de los prestigios personales, pero no he querido usar esta expresión para denominar el tipo, porque cabe que se trate de realidades impersonales en sentido estricto, o bien sociales, en las que se da la misma concreción. Para entender los dos tipos restantes tenemos que recordar el sentido etimológico de la palabra prestigio.

Praestigium, en forma más clásica *praestigia*, y mejor aún en plural, *praestigiae,* quiere decir ante todo engaños, ilusiones, y por extensión juegos de manos o bien encantamientos; de este sentido se pasó al de ascendiente o autoridad sobre alguien, prestigio en su significación más usada actualmente. Conviene tener presente ese sentido primero, que es esencial. Porque hoy tiene gran importancia un tipo des prestigios «lanzados», construídos y preparados deliberada y voluntariamente mediante diversos recursos, que se suelen englobar bajo el nombre de propaganda. El hecho notorio de que algunas figuras, a partir del momento en que entran en conexión con grupos activos y enérgicos, adquieran un relieve social que en modo alguno responde a sus calidades intrínsecas ni a su situación *previa,* significa que se movilizan sobre las masas contemporáneas,

metódicamente y con designios muy precisos, auténticas *praestigiae* en sentido antiguo. Como la técnica que se usa para estos fines es muy eficaz y existen en el mundo organizaciones de diverso tipo, más o menos articuladas, con amplísimas posibilidades de acción, se va forjando una serie de «prestigios» de este tipo, de muy diversos matices, que constituyen una de las realidades sociales más actuantes en nuestra situación. A poco que medite el lector podrá encontrar en su horizonte más de una docena de ejemplos de todo el mundo, más que suficientes para ilustrar estas consideraciones.

El último tipo de prestigios vigentes es aún más sutil y responde a los estratos más profundos del alma contemporánea. En el que acabo de examinar, la masa es objeto o «víctima», si se quiere, de *praestigiae* ideadas y forjadas por ciertas minorías, que cuentan con la «buena fe»—al menos en principio—de esas masas. Pero hay una forma más refinada, en que *la masa misma* se forja *a sabiendas* sus «prestigios», cuya falsedad *conoce* y *quiere*. Las fuentes de que brota este extrañísimo fenómeno de la vida social de nuestro tiempo son éstas: en un momento determinado, ciertas masas—una nación, una clase, un grupo político o ideológico—sienten la necesidad, el «hueco» de un prestigio concreto, probablemente por motivos «imitativos», porque otras masas semejantes o rivales tienen otro análogo: un poeta, un político, un pensador, un artista, un militar, o bien una institución determinada. Hasta aquí la cosa es normal; la reacción que se esperaría es la *busca* de ese prestigio, el intento de *descubrirlo;* pero aquí empieza lo insólito. *En lugar de descubrirlo, se prefiere fabricarlo.* ¿Por qué? En primer lugar, es mucho más seguro; es probable que el prestigio deseado no exista en el horizonte; pero yo creo que hay una razón más honda: las masas no están hoy dispuestas fácilmente a admirar; por el contrario, suelen sentir resentimiento y temor ante todo lo egregio y *admirable;* sólo acceden a admirarse a sí mismas, y por eso acostumbran elegir, para hacer de ellos sus «prestigios», a aquellos hombres o instituciones sociales en que se sienten personificadas, que pueden aplaudir tranquilamente, porque saben que no aplauden nada *superior*—lo que les resultaría intolerable—,

sino *a sí mismas*. Sin tener en cuenta este hecho no se entiende una multitud de acontecimientos de la historia europea de los últimos treinta años, y entre ellos el de la manifiesta preferencia de las masas de todos los colores por lo mediocre e inferior, incluso dentro de sus propios círculos de ideas o intereses. Pero esto es tan grave, que su último esclarecimiento nos llevará más adelante a tener que plantear una de las más pavorosas cuestiones filosóficas: la función vital de la verdad.

LA RELIGIÓN

Ahora llegamos a uno de los estratos más profundos y oscuros de la situación de nuestro tiempo, y a la vez de los más decisivos. Las dificultades de llegar a alguna claridad en este tema son grandes: primero, porque hay grandes diferencias de un país a otro, y dentro de cada uno de ellos, entre los diversos grupos sociales; en segundo lugar, porque se da con frecuencia un enmascaramiento de la situación auténtica; en tercer lugar, porque en esta esfera, más aún que en otras, se suele confundir la realidad con los deseos. A pesar de estas evidentes dificultades, creo que se puede llegar, con cierto margen de inexactitud inevitable, a trazar las líneas generales de la situación religiosa del hombre de estos años. Recuérdese una vez más el sentido que aquí damos a la palabra situación: se trata de aquellas vigencias con las cuales se encuentra, quiera o no, cada uno de los individuos de las generaciones presentes, cualquiera que sea la opinión que le merezcan y la posición que tome respecto a ellas o a los contenidos sobre que versan.

Por supuesto, desde hace muchos siglos sólo el cristianismo se ha movido en la esfera de las vigencias religiosas en Europa y América, en todos los países de cultura e historia occidentales; por esto, cuanto se diga del cristianismo equivale a hablar de *toda religión positiva* en Occidente, y cuando hablemos sin más precisiones de la religión, se entiende que nos referimos al cristianismo.

En primer lugar, el *mundo* en que vivimos no es cristiano. Pero

esto requiere una doble explicación: ante todo, en cuanto a su sentido; después, respecto a su peculiaridad actual, porque, como veremos en seguida, excede ampliament_ de nuestra situación presente. Entiendo aquí por «mundo» el sistema de las vigencias sociales; por tanto, no prejuzga esto en ninguna medida lo que pase con los *individuos:* en un «mundo» no cristiano puede haber muchos cristianos: incluso, en el límite, podrían ser cristianos «todos» los hombres, personal e individualmente, sin que lo fuese el repertorio de sus creencias *sociales;* si «cada uno» de los hombres fuese cristiano por razones concretas y privadas, no por eso lo sería el «mundo» en que vivirían; otra cosa es que, a consecuencia de ello, el mundo acabase por ser *también* cristiano; en todo caso, se trataría de un hecho consecutivo y rigurosamente distinto del primero. A la inversa, cabe pensar un «mundo» en que el cristianismo tenga plena vigencia social, sin que los individuos adhieran a él *personalmente,* sino sólo en la medida en que es el supuesto en que se está. A mi parecer, lo que más importa es, desde luego, la religiosidad de los individuos humanos, únicos que, en última instancia, son capaces de religión. Cuando se habla de una sociedad cristiana, una nación cristiana, unas leyes, unos usos o una cultura cristianos, se desliza un equívoco, inofensivo si es advertido, pero muy peligroso cuando no se repara en él. Ninguna realidad social puede recibir sacramentos, salvarse o condenarse; sólo los hombres individuales. Por esto, no es ni mucho menos evidente que sea un mal, sin más, que el «mundo» no sea cristiano.

Pero advertía antes que esto no es privativo de nuestra situación; desde la Edad Media, el mundo, en un largo proceso muchas veces contado (1), ha ido dejando de ser cristiano. ¿Cuál es, entonces, la forma peculiar en que esto sucede hoy? Hasta ahora habían perdido vigencia social los supuestos cristianos, *pero no la idea de que seguían vigentes;* por esto, la manera usual de no compartirlos era la

---

(1) Véanse, por ejemplo, los dos libros de Paul Hazard: *La crisis de la conciencia europea* y *El pensamiento europeo en el siglo XVIII.*

hostilidad, que hoy resulta «innecesaria» en amplios círculos que viven simplemente *al margen* del cristianismo, en un contorno social donde éste no es afirmado por nadie como supuesto común. El que esto último no ocurra en España, por ejemplo, no debe hacernos olvidar que es la efectiva situación en grandes porciones de Europa y América. Hoy existen de hecho grandes masas que se sienten ajenas al cristianismo—en general, a toda religión—, que fundan sus vidas en otros supuestos, y, junto a ellas, otras muchedumbres que adhieren al cristianismo por un acto concreto y positivo, no porque sea la situación obvia en que *se está.*

En segundo lugar, y como consecuencia de esto, los cristianos, por primera vez desde Carlomagno, se sienten en Europa como *fracción* No quiere decir esto que haya menos cristianos que otras veces—probablemente hay más que en ciertas épocas pasadas—, sino que tienen conciencia de «grupo» dentro de sus propias unidades histórico-sociales. Siempre han sabido los cristianos que no eran todos los hombres, y por eso ha sido siempre viva la conciencia de que había grandes zonas de «infieles»; pero desde la incorporación de los bárbaros al catolicismo, se sentía que los infieles eran los hombres de países *extraños.* Al repensar el mandato evangelizador de Cristo, *Docete omnes gentes,* se sobrentendía que la propia *gens* era cristiana. Hoy no ocurre esto. Yo creo que la conciencia aparte y explícita del ser cristiano le añade calidades muy valiosas, como ha ocurrido desde muy antiguo, análogamente, a los católicos de países de religión mixta. Pero siempre que se cumpla otra condición, que a veces se altera y desvirtúa esencialmente.

Esa conciencia de «grupo» no afecta dañosamente al cristianismo, sino que lo potencia, cuando es conciencia de grupo *religioso.* Pero hay que advertir que con frecuencia adquiere el carácter de grupo *temporal* o partidista, que afirma el cristianismo como posición ideológica, política, tradicional, no como religión en sentido estricto. Y entonces suelen ocurrir dos cosas: la primera y menos esencial es que suscita una «oposición» de los mismos caracteres—en realidad, a veces la existencia de esta oposición provoca el que los

grupos cristianos tomen, renunciando a sus más profundas exigencias, la posición mencionada—; la segunda es que la vida de esos grupos se nutre cada vez menos de *religión* y cada vez más de otros intereses y conexiones.

Si intentamos agrupar en algunos tipos las situaciones religiosas vigentes hoy en el mundo occidental, encontramos los siguientes—entiéndase que un ingrediente de la situación de *todo* hombre actual es la existencia de esos diversos grupos junto al suyo propio y en interacción con él—:

1) Grandes masas—predominantemente proletarias, pero que no son ni todos ni solos los proletarios—que viven *de facto* al margen del cristianismo y de toda religión positiva; que intentan vivir desde otros supuestos: muy concretamente, gentes en cuyo horizonte vital no aparecen la idea de Dios ni la escatología, que reducen ese horizonte al de su existencia terrena. Repárese en que esto ha ocurrido por primera vez en la historia desde la Edad Media; este ensayo, que alguna vez habían hecho ciertos *individuos*, nunca había tenido carácter *social*, y por eso su significación es rigurosamente nueva.

2) Grupos *anticristianos*, en quienes la religión está presente en forma polémica, que cuentan con ella, si bien como una realidad hostil. Por lo general, se refieren a ella menos en cuanto religión que en cuanto posición temporal sostenida por núcleos política, social o ideológicamente rivales.

3) Muchedumbres cristianas, que están dentro del cristianismo, en definitiva, pero en forma inerte, con fe muerta, sin que la religión sea una fuerza vivaz y actuante en su vida. El perfil general de ésta coincide con bastante aproximación con el del primer tipo, pero tiene un elemento religioso *agregado*, con frecuencia meramente yuxtapuesto al torso general de un vivir que transcurre disociado de toda referencia trascendente.

4) Núcleos también cristianos, que se sienten adscritos polémica o «profesionalmente» a una doctrina y una actitud general que sienten como «causa» que defender, más que como un modo de vivir.

Estos núcleos están interesados primaria y germinalmente por motivos nacionales, sociales, políticos, morales, ideológicos, y por eso se vivifica extrínsecamente en ellos el elemento religioso con el que esos motivos están entretejidos.

5) Una minoría—cuyo número es bastante crecido—de individuos cristianos personalmente adheridos al cristianismo en cuanto religión, con fe viva, y en cuya vida es realmente actuante la creencia religiosa *sensu stricto,* de tal suerte que en cada momento de su vivir cuentan forzosamente con la trascendencia.

Ahora bien, para que este esbozo de tipología adquiera algún sentido preciso hay que añadir dos observaciones importantes. La primera es que los hombres pertenecientes a los grupos 1 y 2 —es decir, los «no cristianos»—proceden históricamente del cristianismo, de un mundo social que fué cristiano, y conservan en forma inercial o residual vigencias cristianas; muy concretamente, aunque muchos de estos hombres «no creen» en la inmortalidad personal, son escasísimos los que están *seguros* de esa creencia negativa; de ahí que, a pesar de la voluntaria y explícita «naturalización» de sus vidas, se filtre en ellas lo sobrenatural en formas a menudo hasta grotescas: superstición, adivinaciones, presagios, etc. La segunda observación, de distinto signo, se refiere a los cristianos, y en especial a los más auténticos; y es que, como el mundo en que han de vivir no es cristiano, en el sentido antes aclarado, no hay «formas» histórico-sociales en que se vierta hoy fácilmente la vida cristiana; el hombre actual, para ser cristiano, necesita ejercitar un penoso esfuerzo, que le permita alojar su vida en unos esquemas ajenos a la religión; por esto, su modo de ser representa una constante fricción con las vigencias establecidas, una escisión entre el ser cristiano y el ser impuesto por su contorno social. Esta dificultad interna, esta distensión, hace que se requieran condiciones peculiares para realizar una vida cristiana en nuestra circunstancia, con plena autenticidad, pero da a la vez posibilidades inéditas de realizar en formas históricas originales la sustancia viva de la cristiandad.

(Se podría encontrar una ejemplificación de estos tipos enume-

rados en las diversas formas de la novela contemporánea. Piénsese en la inmensa multitud de novelas en que la religión no aparece en la trama de la vida de sus personajes; en algunas—en muchas españolas—hay alusiones explícitas y demasiado *voluntarias,* con frecuencia inconexas con la sustancia del relato; en ciertos casos, por último, se narran vidas tejidas con un hilo esencial de religión.)

ARTICULACIÓN FUNCIONAL DE LA PERSPECTIVA

He intentado formular, tal vez con excesiva concisión, que me ha vedado justificaciones necesarias, sólo insinuadas en el texto, algunas dimensiones o aspectos de la situación del hombre actual: concretamente, diez. Naturalmente, esta enumeración no pretende ser exhaustiva; esas dimensiones no son las únicas en que puede escorzarse la realidad integral que es la vida del hombre contemporáneo; pero son, sin duda, ingredientes capitales de la situación de *todo* hombre occidental de nuestro tiempo; otros aspectos que pudieran considerarse serían, probablemente, privativos de núcleos más o menos extensos, o bien están inclusos, siquiera *in modo obliquo,* en los aquí estudiados. Además, la evidente convergencia de esas distintas dimensiones—que responden a algo más profundo, aún no visible: el sistematismo de la vida humana—hace que resulte menos necesaria su «totalidad».

Pero al llegar aquí, terminado el examen *analítico* de nuestra situación, surge una nueva exigencia: tenemos que reconstruir su figura dinámica y viviente; dicho en otros términos, articular funcionalmente la perspectiva de los ingredientes analizados. Ya al hablar de cada uno de ellos he señalado el «cuánto» y el «cómo» que los caracterizan en nuestra época, puesto que se trata de relaciones que se dan en toda situación—al menos dentro de un horizonte histórico amplísimo—; pero lo que ahora interesa es determinar la función de esos ingredientes en la unidad *previa* que es nuestra situación.

Podemos considerar tres términos que se articulan a diferentes «distancias» en cada situación—es ocioso advertir el uso simplemente metafórico y analógico, pero no por ello menos necesario, de las expresiones espaciales; en realidad, se trata de modos de ser más radicales y anteriores a lo espacial—. Estos tres términos son: el ámbito de la vida *privada*—la esfera intransferible de lo personal, que es «único», sin iteración ni recurrencia—; la realidad *social*, y un horizonte de *ultimidades*—en griego, ἔσχατα—que completa la situación con una dimensión escatológica, en el sentido más amplio de la palabra.

Para que la vida individual y personal—la vida en sentido primario—se realice normalmente, es menester que se lo permita su *esencial* inserción en la sociedad y que pueda apoyarse en ese horizonte de últimas creencias que le dan «sentido»—en principio al menos, no es forzoso que esas creencias sean religiosas *sensu stricto*—. Cuando estas dos últimas dimensiones de la vida no son cuestión, cuando sus esquemas gozan de perfecta vigencia, la vida de los individuos transcurre serenamente, y cada uno puede llenar de sustancia privada su destino personal. Pero no siempre acontece esto; por ejemplo, en nuestra época. Las alteraciones de esa situación «normal» vienen de muy antiguo, pero como la vida reobra sobre sus propias situaciones, ha ido creando, dentro de una inestabilidad general, expedientes que le han permitido seguridades parciales y provisionales; éste es el caso concreto de los últimos decenios del siglo XIX y el primero del nuestro; en esta etapa, Europa logró formas políticas y sociales de cierta estabilidad, amenazada siempre, que las mentes perspicaces consideraban insegura, pero en la cual confiaban las gentes; respecto al horizonte escatológico, en la medida en que había perdido vigencia la previvencia de la vida perdurable —en un largo proceso de varios siglos—, había sido sustituída por la de dos creencias de *análoga* función vital: el espíritu revolucionario y el progresismo, más aún el segundo que el primero. Para entender esto, compárese la situación de Comte con la del positivismo posterior, que se apoya en los supuestos creados por aquél; piénsese,

por ejemplo, en Spencer. Comte, que advertía en su tiempo *une lacune essentielle relative aux phénomènes sociaux,* consideraba que ésta era la causa del radical *desorden* «mental y social»—según su terminología característica—de su tiempo; y lo decisivo es que la sociología comtiana termina en una peculiar escatología, en la religión de la Humanidad, única forma que Augusto Comte considera posible para restablecer una organización de la vida. Las generaciones siguientes aprovechan el margen de eficacia de esas creencias originadas en Comte. Por eso la brusca ruptura de ese equilibrio en nuestro tiempo ha sido, efectivamente, una crisis del positivismo, pero en un sentido mucho más profundo que el que se le suele atribuir, cuando se la reduce a una crisis de principios del método científico.

¿Cuál es la situación presente? Hemos visto con algún detalle la pérdida de las vigencias fundamentales referentes a la vida social; lo económico, lo político, lo histórico, los resortes que regulan la vida de la comunidad, se han vuelto problemáticos; nadie sabe de verdad a qué atenerse respecto a estas cuestiones; al sobrevenir una anomalía profunda en la vida del cuerpo social, ocupa el primer plano la ocupación política y la preocupación por ella; en otros términos, se intensifica desmesuradamente la «vida pública». Esta hipertrofia del quehacer público—en todas sus formas—convierte en centro de la vida una dimensión suya que es esencial, pero esencialmente periférica, y provoca un fenómeno de «socialización» del hombre contemporáneo, de la que es correlativa una crisis de la personalidad y de la intimidad. En lugar de vivir *desde sí mismo,* el hombre de nuestro tiempo vive desde *la gente,* desde «los demás», y él mismo funciona como «un cualquiera», «uno de tantos», por consiguiente, como «otro»—*alter*—que «sí mismo». Por eso su estado es de *alteración,* opuesta al *ensimismamiento,* según las expresiones usadas por Ortega como términos técnicos rigurosos.

Pero a este rasgo hay que agregar otro. Desde que el hombre europeo, con el Renacimiento, empezó a desviarse de su horizonte escatológico religioso, el último término de la situación humana se

fué haciendo remoto y menos operante. Sin embargo, perduró aún durante largo tiempo, si bien en forma atenuada y matizada de agnosticismo. A la vez, otras creencias vinieron a ocupar el hueco dejado en la vida de las masas occidentales por la retracción religiosa; concretamente, aquéllas cuyo contenido era la realidad histórico-social, pero vista escatológicamente, como horizonte de últimas lontananzas; sus formas capitales han sido las ideas del *Progreso*, la *Humanidad*, el *Volksgeist*, la *Nación*, la *Clase*. Pues bien, los últimos decenios han traído una modificación esencial. De un lado, la vigencia social del cristianismo se ha quebrantado profundamente, como ya vimos; por otra parte, esas versiones «escatológicas» de lo social e histórico han perdido su eficacia y cada vez menos son capaces de movilizar al hombre; la superficialidad de todos los revolucionarismos contemporáneos es sobrado patente; la afirmación de las unidades histórico-sociales como realidades míticas ha sido en estos años demasiado insincera, deliberada y consciente. En última instancia —los ejemplos son múltiples—es el mito voluntario, inventado, confesado; el mito en *que no se cree*, sino que *se quiere*; es decir, lo contrario del mito, el «contramito». Se ha tratado de suplir con violencia la falta de creencia—ésta suele ser algo sólido y seguro, como un suelo sobre el que se está, y por eso puede arder y estremecerse la vida que en ella tiene sus raíces—; pero de esto será menester hablar un poco más adelante.

La consecuencia de todo esto es que la vida del hombre actual ha perdido—se entiende, hasta cierto punto, como tendencia—su último término, su horizonte de *ultimidad*. Se está haciendo hoy el intento de vivir atenido a las proximidades; grandes porciones de la humanidad están sumergidas en el ensayo de una forma de vida que sólo cuenta con dos términos, uno de los cuales ha experimentado una *evacuatio*, se ha vaciado parcialmente de su contenido.

Se ha alterado, pues, la perspectiva en que funcionan los ingredientes «constantes» de la situación. El hombre actual, vacío de sí mismo, atiende a su contorno social, que le plantea los problemas más urgentes y del que, a la vez, lo espera casi todo; y apenas tiene

ojos más que para este inmediato mundo circundante, que, como antes vimos, no es primariamente la *naturaleza*. Ahora bien, ese intento es difícilmente sostenible; la radical perplejidad y desorientación en que el hombre actual se halla respecto a los asuntos que más le «interesan»—los políticos, sociales y económicos—le va haciendo caer en la cuenta de que para resolverlos tiene que dar razón de su vida. Es decir, el segundo término de la situación, que había reclamado una atención casi exclusiva, resulta incomprensible si persiste esa exclusividad, es decir, si no se atiende más que a él. Sus raíces están fuera.

De ahí que sean vanos los intentos extemporáneos de «volver atrás», de hacer retornar al hombre, por razones «superfluas» dentro de la estricta economía de su vida, a puntos de vista probablemente más justos, pero pretéritos. Para que el hombre integre otra vez su perspectiva de un modo eficaz y *real* es menester que esto le venga impuesto como una necesidad inexorable de su propia vida: que *tenga que hacerlo*. Sólo así redescubrirá a la vez, originaria y auténticamente, su propia intimidad personal y el horizonte de ultimidades sin el cual ni aquélla ni la sociedad pueden tener realidad plenaria. Pero el desarrollo de esta cuestión es, en buena parte, el tema de este libro.

LA SITUACIÓN COMO PRETENSIÓN

Habíamos visto, al comienzo de estas consideraciones, que nuestra situación *actual* es la que es en vista de lo que *pretendemos* ser, se entiende *luego,* en un futuro más o menos inmediato. La situación, justamente por ser histórica, es *retentiva,* pero a la vez está constituída por una dimensión *protentiva* sin la cual no sería en sentido riguroso «situación». Es menester, por tanto, si queremos acabar de comprender la nuestra, señalar los rasgos más salientes de la pretensión esquemática que tiene vigencia colectiva para los hombres de nuestro tiempo.

Las apetencias profundas del hombre actual guardan una cone-

xión estricta con la articulación de los tres términos de su perspectiva, examinados en el apartado anterior. Se refieren ante todo a la esfera de relación de cada individuo con el contorno social, con un evidente descenso de los deseos puramente personales o de contenido interindividual; por último, la pretensión en orden a lo que he llamado ultimidades es sumamente débil, y sus formas—un tanto anómalas—revelan al mismo tiempo esa debilidad y la necesidad inexorable de su función. Intentemos recoger, sin aspirar a otra cosa que a un mínimo esquema, algunos rasgos que definen proyectivamente nuestra situación.

1) Ante todo, la apetencia de placer. Por supuesto, ésta es universal y permanente en el hombre; lo que importa, por consiguiente, es su cuantificación y cualificación. En nuestro mundo, esa apetencia es particularmente intensa y extensa; quiero decir que el hombre actual en su conjunto, y no sólo los «privilegiados», pretende obtener placeres efectivos y *frecuentes*. Esto último es un rasgo peculiar de nuestra época; lo habitual ha sido que, salvo la minoría que en cada momento ha llevado una vida llamada precisamente «de placeres—expresión hoy desusada—, los hombres se contentasen con placeres «excepcionales», que venían a interrumpir lo cotidiano; de ahí su sentido «festival» y la neta división de los días en *festivos*, que reclamaban su porción placentera, y los demás, en los que no se contaba con el placer. Hoy, por el contrario, se pretende el placer cotidiano, y el día que no lo satisface aparece como deficitario y frustrado. De ahí la permanente y creciente aglomeración en todos los lugares de placer, a pesar de su habitual carestía y del apremio económico en que viven las masas europeas, las cuales tienen que privarse de muchos bienes sentidos en otros tiempos como «necesarios», para cubrir un presupuesto que se hubiera considerado «superfluo» y al cual se da ahora resueltamente la primacía. Pero adviértase que esto último no es lo nuevo y peculiar, porque esa prelación de lo «superfluo» ha sido frecuente: lo característico de la época actual es que esas superfluidades tienen índole *placentera*, y no de «decoro» u ostentación social. El hidalgo hambriento que gastaba lo que no

tenía en su ropilla o en plumas para su sombrero, la señorita «fin de siglo» que mermaba su ración para vestir mejor y veranear, lo hacían por consideraciones de jerarquía social, por el «qué dirán», más que por el placer directo que eso les proporcionaba; mientras que hoy, incluso los fenómenos de análoga apariencia tienen distinto signo: la muchacha modesta que trabaja más o sufre privaciones para usar vestidos, objetos de adorno o productos de tocador costosos, lo hace *primariamente* por el placer que obtiene de ellos y de la belleza o elegancia logradas con esos recursos, y sólo de modo muy secundario por motivos de «obligación» social.

Respecto a la cualidad de los placeres preferidos hoy, es evidente que ha disminuído la sensibilidad para los «interindividuales», en beneficio de los colectivos. Ya advertimos esto al hablar de los espectáculos deportivos y del cine; otro tanto ocurre con las «fiestas», el baile, etc.; a la diversión con personas individualmente conocidas, en lugares privados, la ha ido desplazando la concurrencia a locales *públicos,* donde cada uno se encuentra con *la gente;* de ahí la decadencia de la conversación, uno de los síntomas más visibles de la crisis de la intimidad.

2) Otro rasgo de la pretensión actualmente vigente es el deseo de *riqueza;* también aquí lo peculiar es su forma concreta. Mientras la articulación de la sociedad en grupos—castas, estados, etc.—estuvo regida por el principio del nacimiento, aunque por lo general esa articulación estaba ligada a la posesión de la riqueza, la actitud general era de «aceptación» de un puesto en la escala económica; se sentía «natural» ser rico o pobre, más o menos rico, menos o más pobre; salvo casos concretos individuales, el deseo de riqueza no era más que eso, *deseo* en sentido estricto, vaga consideración de que «sería mejor» ser rico. Hoy las cosas no pasan así. Tiene plena vigencia el supuesto de que nadie está adscrito sin más y desde luego a la riqueza o a la pobreza, de que «cada uno»—iba a escribir «todos», pero el matiz sería inexacto—tiene «derecho» a la riqueza; por tanto, en la medida en que no se la posee, o se la posee con escasez, se siente uno «desposeído»; el estado normal no es la resigna-

ción, sino al contrario, la queja, la protesta como tal. Sin embargo, sería un error creer que el deseo de riqueza llega a convertirse en *voluntad sensu stricto;* en las mayorías, el esfuerzo de toda índole que esto suele exigir hace que no se haga ningún intento eficaz de adquirir riqueza; lo más frecuente es el espectáculo del hombre descontento de su posición económica, pero que rehuye el aumento de su rendimiento o la elevación penosa de la calidad de éste. Por eso el descontento se traduce en un «esperar» externo, que va de la lotería a las transformaciones políticas, mucho más que en una acción de orden económico. Y como—según ya vimos al hablar de la vida económica—se sienten los bienes como algo que «es tenido por la sociedad», aparece en primer plano la *distribución* de esos bienes, y sólo como trasfondo apenas entrevisto su *existencia.*

Ahora bien, la actitud del hombre ante la riqueza tiene una doble faz: caben frente a ella dos sentimientos bien distintos, el de la *propiedad* y el del *goce.* Hoy predomina resueltamente el segundo, mientras que el primero está atenuadísimo. Lo que más interesa a los contemporáneos es el *uso* de las riquezas, no su propiedad permanente como fondo de disponibilidades; por eso se prefiere, aun en formas de economía modesta, un salario elevado a una pequeña hacienda, de valor comparable; esto es lo contrario de lo que había sucedido en Europa hasta hace muy poco; y la nueva actitud va invadiendo incluso las clases—los campesinos—o los países—Francia—que más fuerte apego tenían a la propiedad, en todos sus grados. Si se recuerda que el sentido primario de οὐσία era en Grecia el de propiedad o hacienda que alguien posee, y que el «hombre libre» —ἐλεύθερος ἄνθρωπος— era para Aristóteles el que tenía una sustancia o οὐσία y por ello era independiente, se verá hasta qué punto se han alterado los conceptos de libertad y sustancialidad en la *vida*—no hablo de las ideas o teorías—de la época presente.

3) Una tercera apetencia es la de *acción* sobre las cosas, concretamente sobre la naturaleza. Esta acción *ad extra* tiene su forma plenaria en la *técnica.* Y lo decisivo no es la cuantía de la técnica actual, ya examinada, sino el hecho de que el manejo técnico de las

cosas es una de las más vivas y profundas apetencias del hombre de nuestro tiempo; *por esto* hay una técnica espléndida, y no al revés. Pero como el manejo de cosas se vivifica por su «para qué», este deseo corre el riesgo de resultar «vacío y vano», para usar la expresión de Aristóteles (1), si el hombre no está en claro respecto a los fines de ese manejo, es decir, si no refiere su propia técnica a un horizonte de apetencias rigurosa y auténticamente *suyas*.

Esa acción sobre la naturaleza ha propendido a sustantivarse en estos años pasados; ha sido buscada por sí misma, a falta de apetencias más radicales, para satisfacer las cuales funcionase como medio. Por esta razón, en muchos casos ha ido más allá de los deseos, se ha «formalizado» y esquematizado, hasta encontrar su norma en lo puramente cuantitativo; de ahí la producción industrial aparte de las necesidades efectivas, la complacencia en la velocidad por ella misma, en general el espíritu de *record* que ha ido invadiendo multitud de estratos de la vida. Probablemente, esta apetencia empieza a perder vigencia hoy; y cabe que se susciten otras más profundas y humanas, que pongan a la técnica en su justa perspectiva, o bien que, por falta de ellas, sobrevenga una rápida crisis de ésta y, por consiguiente, una fase de «primitivismo» extemporáneo.

4) Un nuevo aspecto de la pretensión del hombre de nuestra época, que guarda cierta afinidad con el anterior, es el afán de *poder*. se entiende de poder sobre los hombres, de *dominación*. Es éste uno de los rasgos más característicos de este tiempo, y hasta cierto punto paradójico. Porque normalmente el afán de poder ha sido sólo sentido por algunas individualidades enérgicas y definidas por una vocación concreta; y, además, la índole misma de las relaciones de dominio impone la necesidad de que sólo unos pocos manden y ejerzan el poder, y los demás sean mandados y dominados. Pues bien, en estos años, ese deseo de dominación ha excogitado un curioso rodeo, mediante el cual se ha hecho compatible con la estructura necesaria de esas relaciones de poder. Me refiero a las formas políticas

(1) *Etica a Nicómaco*, I, 2, 1094 a 21.

—que han imperado o al menos han hecho el intento en casi todos los países—en que una fracción importante del país, como tal, ejerce una dominación coactiva sobre la totalidad, sin contar, ni siquiera hipotéticamente, con el asentimiento del resto de la población, sino al contrario, nutriéndose más bien de su oposición y resistencia. Conviene no confundir esto con el *absolutismo* o la pura dictadura; en estas formas políticas hay un dominador—o un grupo de dominadores—y la innúmera masa de los dominados; en las formas actuales, grandes porciones de hombres se sienten «titulares» de ese poderío. Naturalmente, estos hombres no lo ejercen en modo alguno; no tienen poder ni para mandar cantar a un ciego; no sólo eso, sino que en rigor son más *mandados* que nunca; pero al sentirse solidarios de ese poder vigente, adscritos a él, aceptan de buen grado su efectivo estado de sumisión y se consideran virtualmente «dominadores» del resto de la población, cuya oposición y repulsa del poder constituído resulta *esencial*. Por eso se trata de formas políticas en las que el consenso general está excluído formalmente y por principio, pues tan pronto como se produjese dejarían de existir como tales. Y, al mismo tiempo, lejos de representar un azar histórico, responden a una de las más profundas raíces de lo que pretende ser el hombre de nuestro tiempo.

5) Una consecuencia próxima de esta actitud y de la crisis general de las creencias es la primacía que nuestros contemporáneos atribuyen a la *decisión* sobre lo *decidido* en ella. Como respecto a casi todas las cuestiones no se sabe a qué atenerse y no se tiene ninguna convicción segura, se afirman alternativamente unas y otras, con tanta mayor energía cuanto menor es la seguridad. De esto procede el deseo de lo desmesurado en cuanto tal. Es el artificio de que se vale el hombre para fingirse una creencia que no tiene, cuando le falta el ánimo necesario para aceptar la inseguridad y hacer hincapié en ella. Por eso es tan frecuente el afán de simplificar las cosas, y la repulsión a todo intento de tomarlas en su complejidad concreta, que siempre fuerza a hacer distingos. La realidad se convierte en esquema, con frecuencia en mero rótulo, y se la maneja en hueco; por

eso resulta intercambiable, y el hombre de estos decenios no siente ninguna repugnancia hacia los cambios bruscos de posición, con tal de que esas posiciones sean *decidida* y violentamente sustentadas (1).

Esto explica la agresividad notoria que impera en nuestro mundo Pero ni ésta ni ese «decisionismo» se entienden bien si no se añade un elemento más: la falta de imaginación, que impide «realizar» las situaciones futuras de una manera concreta, con su riqueza de detalles y matices. La mecanización que esto impone es la que provoca ese automatismo y esa brusquedad en el cambio, opuestos a las formas más sutiles, agudas y flexibles en que se vierte la vida humana cuando no se deja reducir a esquema abstracto y rígido de sí misma. Pero esto nos lleva a un último aspecto del sistema de nuestras pretensiones.

6) Vimos antes el alejamiento en nuestra perspectiva del horizonte escatológico. Pero, como éste es inevitable, reaparece en una forma muy peculiar, a la que es menester siquiera aludir. El hombre topa, quiera o no, con las ultimidades, por el hecho radical de que tiene que morir. En la escatología cristiana, la muerte es la primera de las postrimerías o «novísimos»; aunque han perdido vigencia social las otras tres, la presencia de la muerte es ineluctable; es el poro por el cual se filtra lo escatológico aun en el hombre que pone más empeño en eludirlo. Y entonces, por un curioso fenómeno de atracción, ese último término de la perspectiva vital polariza la vida que había intentado contar sólo con sus primeros planos. Este es el origen profundo de una especie de «tanatolatría» que se ha apoderado de las últimas generaciones, y que es compatible—más aún, hondamente conexa—con la frivolidad. Será menester explicar esto.

Al advertir la insuficiencia de los primeros términos, el hombre tiene que apelar, para dar sentido a su vida, a ese horizonte de ultimidades, patentizado por la muerte, que, por lo visto, confiere a la

---

(1) Recuérdese el sentido de obras como la del Carl Schmitt o la de Spengler, en especial sus *Jahre der Entscheidung*. Por otra parte, algunas clarividentes y ya antiguas observaciones de Ortega.

vida un carácter temporalmente limitado. Pero cuando la vida, con la integridad de su horizonte—inclusa la escatología—es sentida como algo lleno y coherente, la muerte ocupa su lugar *dentro de la perspectiva de la vida* y en función de ella. En estas circunstancias, la muerte puede ser querida y deseada, pero *por la vida*—por ésta o por la vida perdurable—, cuando la muerte aparece como exigida por una figura de vida terrenal que se quiere vivir, o por el acceso a la *otra vida*—éste es el significado recto del «muero porque no muero»—. No suceden las cosas así cuando la vida, por la crisis de su intimidad y por la amputación de sus ultimidades, descubre su oquedad, su frivolidad intrínseca, por debajo de todas sus actividades, sus placeres, su poder y sus gestos extremados. Entonces la muerte no puede ser querida *por la vida*, y produce un peculiar temor, como patentizadora de esa oquedad y desarraigo. Y entonces, siempre que el hombre no consigue eludir su presencia, la inercia de su pensamiento sin imaginación eficaz lo pone en el *término* de la vida, en la muerte, y el carácter cierto y definitivo de ésta le hace tomarla como realidad primaria y *decisiva*. Este es el momento en que la vida, incapaz de dar razón de sí misma, aparece proyectada hacia la muerte, simplemente porque ésta es su ineludible final. Y, con una radical inversión de los términos, se interpreta la vida *en función de la muerte*, por y *para ella* (1). Todos hemos asistido en estos últimos decenios al espectáculo de esos grupos europeos en que los modos frívolos del vivir desembocaban en lo que he llamado *tanatolatría*, en una peculiar adoración de la muerte, mentada de modo formal, sin impleción significativa, no previvida imaginativamente; hasta el extremo, apenas creíble pero cierto, que en algunas ocasiones se ha llegado al temple vital consistente en sentirse obligado a «excusarse de vivir».

Y esto podría explicar muchas cosas, tan graves que aquí no pueden ser tratadas, ni siquiera apuntadas, sino sólo nombradas. Esta especial *frivolidad de la muerte* está a la base de la pérdida del res-

---

(1) No son en modo alguno azarosos el *Sein zum Tode* heideggeriano y, sobre todo, el uso que de él se ha hecho en estos años últimos.

peto a la vida humana, del nuevo papel que ha adquirido el suicidio en estos años, de ese hecho tremendo que se podría llamar «la vocación de nuestro tiempo para la pena de muerte y el asesinato». Pero sería excesivo no sentir sino temor y desolación por todo ello, porque la vida humana no tolera a la larga las deformaciones, y recobra su figura plena y henchida de sentido.

* * *

Estas consideraciones pueden valer como un esquema de nuestra situación. A pesar de su carácter de conciso apunte, han ocupado más páginas de lo que hubiera sido deseable. Pero su presencia era absolutamente necesaria, porque sólo de esa situación, aquí filiada en sus rasgos más salientes, puede surgir la posibilidad y la necesidad de que nosotros, los hombres que vivimos a mediados del siglo XX, intentemos el acceso a la filosofía. Veamos cómo.

II

LA FUNCION VITAL DE LA VERDAD

LAS FISURAS DEL «MUNDO» ACTUAL

Hemos lanzado una ojeada, siquiera en sus dimensiones principales, a la situación en que vivimos los hombres de nuestro tiempo. Hemos visto, por tanto, esquemáticamente, la estructura histórica que condiciona nuestra vida, aquélla que hará—tal vez—posible o necesario nuestro acceso a la filosofía; pero conviene no olvidar que, si bien la historia condiciona al hombre, es el hombre quien hace la historia; no se puede perder de vista, al subrayar la índole constitutivamente circunstancial e histórica de nuestra existencia, la raíz de libertad que con igual radicalidad la constituye. Dicho en otros términos, la situación es siempre un repertorio—mejor aún, un sistema—de exigencias y *posibilidades;* pero dada nuestra situación, todavía no está dada nuestra vida, porque somos nosotros mismos los que tenemos que hacerla, los que hemos de realizar algunas de esas posibilidades, libremente elegidas entre las que nos son *dadas* por nuestra situación. Y no se olvide tampoco que ya en ésta va incluída como un ingrediente esencial la absoluta pretensión que somos cada uno de nosotros, sin la cual la situación no lo sería.

Todo «mundo», en cuanto sistema de creencias vigentes, tiene cierto carácter de *clausura,* que le viene de su índole sistemática y «total»; pero en cuanto repertorio de posibilidades y escenario de

la inexorable e intrínseca libertad del hombre, es esencialmente *abierto:* dos dimensiones coherentes y necesarias, a pesar de su aparente oposición. Pero hay más. Cuando se habla del hombre, téngase presente que se habla siempre, en el fondo, de pretensiones, que se pueden cumplir o no. Si decimos que los arácnidos tienen ocho patas o que un mineral cristaliza en el sistema monoclínico, esta afirmación tiene un valor taxativo y concluyente; cuando se dice, en cambio, que el «mundo» en que el hombre vive es en cierto sentido «cerrado», se quiere decir que «aspira» a serlo, que su función postula esa peculiar clausura, articulada con la esencial abertura aludida. De hecho, el sistema de creencias vigentes presenta en todos los mundos *fisuras* más o menos graves, por las cuales se desliza uno de los hilos con que se teje la trama de la vida humana: la incertidumbre.

La incertidumbre no es, por supuesto, la ignorancia. Más aún, la ignorancia total descarta toda incertidumbre. La incertidumbre no es simplemente «no saber», en el sentido de «ignorar», sino un concreto *no saber a qué atenerse.* El sistema de vigencias que constituye un «mundo» hace que el hombre sepa a qué atenerse respecto a su situación en lo que tiene de estable; frente a los problemas que esa situación plantea en cada instante, el hombre reacciona *viviendo;* es decir, con la acción vital misma, que es la solución *normal y primaria* de los problemas; conviene no olvidar esto, porque a su vez nos remite inmediatamente a esta consecuencia: todo otro tipo de solución de problemas es un sustitutivo de ese hacer vital, cuando éste, por cualquier motivo, resulta imposible. Y repárese en que el verbo *saber* no significa exactamente lo mismo cuando entra en la expresión «saber a qué atenerse» que cuando se usa como equivalente de *conocer.* Conocer es sólo uno de los modos posibles de saber a qué atenerse.

Ahora bien, cuando el hombre no sabe a qué atenerse, necesita «hacerse cargo» de la situación, y para intentarlo ejecuta cierto tipo de actos—de forma y contenido muy diverso, unificados primariamente por su función—, que son lo que se llama *pensamiento.* El

resultado de ese hacer que es el pensar, cuando logra su propósito, no es forzosamente un conocimiento, pero sí un saber a qué atenerse o *certidumbre*. Encontramos, por consiguiente, dos especies de ésta —y no me refiero aquí a su origen o justificación, sino a algo más grave: su función y su papel en la vida—: una certidumbre en que *se está ya* y una certidumbre a que *se llega*. En la primera no reparo, naturalmente, ni en rigor me es conocida; a la segunda la precede un estado distinto, que es el de incertidumbre, y sólo éste me hace caer en la cuenta de que antes estaba en la primera; y la segunda especie de certidumbre está especialmente cualificada por ser una superación de la incertidumbre previa, y se caracteriza por una peculiar *iluminación* y una impresión de *seguridad*; dos notas cuyo sentido será menester buscar más adelante.

He dicho antes que todo mundo presenta fisuras o grietas en el sistema de creencias que lo constituye, y que por ello pertenece a toda vida un coeficiente de incertidumbre; pero esas grietas difieren no sólo por su magnitud, sino también por su contenido concreto, y más aún por la índole del contexto de certidumbre que las rodea; es decir, las fisuras vienen definidas ante todo por aquello de que son grietas, por la certidumbre que en ellas está disminuída y quebrantada. Y esto condiciona también el tipo de acción humana que está exigida por ellas; dicho en otros términos, predetermina la forma de nueva certidumbre que se requiere para saber a qué atenerse y volver al estado de certeza. Y la división más radical que puede establecerse es ésta: unas veces el ejercicio de esa acción que llamamos, en sentido amplísimo, *pensar* nos *devuelve* a la certidumbre anterior, nos hace ingresar en ella otra vez, obtura y calafatea, por decirlo así, las grietas en cuestión; otras veces nos hace pasar a *otra* certidumbre distinta, cuando la primera resulta *irreparable*: esto acontece cuando el mundo en que se vive es una pura grieta, y por eso resulta inhabitable, y no hay más remedio que salir de él a otro mundo: ésta es la situación característica de las «crisis históricas».

A lo largo de la exposición de la situación actual del hombre

europeo hemos ido viendo hasta qué punto nuestro mundo está afectado por la incertidumbre. Apenas se encuentra una vigencia tradicional que no esté amenazada y cuarteada; la perplejidad y la desorientación dominan casi todos los aspectos de nuestra vida. Con un instinto histórico—si vale la expresión—, certero como todos los instintos, limitado también como todos ellos, el hombre de estos años ha propendido a resolver sus problemas *haciendo,* y de ahí el culto a la decisión a que antes aludí. Pero pronto se palpan las fronteras del decisionismo; antes de lo que suele creerse, resurge la perplejidad en sus formas más graves, en las que llevan incluso a la desesperación; en estos últimos años estamos asistiendo a esa liquidación de las infundadas esperanzas que la acción—sobre todo la «acción directa»—había despertado en grandes masas de nuestros contemporáneos; y aparece, como no podía ser menos, la faz hosca de la desesperación. Sólo nos podrá salvar de ella una nueva certidumbre; y téngase bien presente, en primer lugar, que no basta con que una certidumbre lo sea, es decir, con que sea cierta, sino que hace falta además que se refiera a aquello respecto a lo cual se *necesita* saber a qué atenerse; y en segundo término, que sólo podrá dar esa certidumbre una retracción del hombre a sus estratos más profundos, un esfuerzo de pensamiento para hacerse cargo o *dar razón* de esa situación actual. Por esto también tenía que comenzar este libro con una mirada sobre ella. Y no parece excesivo adelantar que, probablemente, la certidumbre a que es menester *llegar* ahora será, con todo rigor, *otra* que aquella en que estaban los hombres de hace treinta o cuarenta años.

PRIMER ENCUENTRO CON LA VERDAD

Cuando el hombre se siente perplejo e inseguro respecto a algo, surge en él una necesidad vital de algo que no tenía, y a este algo —en cuya descripción convendrá que no nos apresuremos demasiado—es a lo que se llama *verdad*. En primer lugar, es claro que se trata de algo distinto de la cosa que motiva la incertidumbre, porque

—al menos en muchos casos—ésta se tiene ya, y su propia presencia provoca la incertidumbre; se trata, pues, de un nuevo modo de presencia de la cosa, o de algo que tiene que ver con ella, pero que no coincide con ella misma.

La *idea* de verdad aparece, pues, por lo pronto, como consecuencia de una incertidumbre, y tiene, ante todo, carácter de *privación;* esto nos remite, a su vez, a un estado *previo*—el de la anterior seguridad o certeza—que la verdad ha de *restablecer,* y entonces caemos en la cuenta de que antes de venir a la incertidumbre estábamos en la verdad, aunque careciésemos por completo de su idea. Verdad es, por consiguiente, en primer lugar, un estado en que nos encontramos cuando sabemos a qué atenernos; y, en un segundo sentido, aquello que nos hace recobrar la seguridad y certidumbre perdidas; sólo ésta última, que podemos llamar la *verdad conocida,* nos hace reparar en la primera, esto es, en el *estado de verdad* en que, por lo visto, nos encontrábamos sin saberlo. Todas estas denominaciones son provisionales, deliberadamente vagas y puramente descriptivas, y sólo se proponen hacernos tomar contacto con la realidad misma de eso que llamamos verdad, sin prejuzgar su interpretación.

La verdad conocida o verdad *sensu stricto* coincide, como vemos, con el segundo tipo de certidumbre antes señalado, con la certidumbre a que *se llega* a consecuencia de no saber a qué atenerse. Presupone la perplejidad o desorientación, y ésta es su fuente desde el punto de vista de la exigencia. Si el hombre estuviese siempre en claro respecto a su situación, no *necesitaría* la verdad ni tendría la menor *idea* de ella; a lo sumo, podría decirse que *estaba* en ella, en el sentido analógico apuntado. Cuando las fisuras de su mundo, la incertidumbre de sus creencias, hacen que uno se sienta inseguro y perplejo, sin saber a qué atenerse o a qué carta quedarse, por tanto sin saber qué hacer, cae en la cuenta de que no sabe si esas creencias son *verdaderas* o no, o cuál lo es, entre varias discordantes. Aparece, pues, la verdad como una cualidad de que, por lo pronto, carecen o pueden carecer, al menos, las creencias en que estoy y las cosas que me rodean y de las cuales tengo que fiarme para vivir. Hay un

cierto *fallo* a la base de la exigencia o necesidad de verdad, que es la primera vía del descubrimiento de ésta. Ahora tenemos que preguntarnos cómo se presenta esa exigencia; en otros términos, qué función está implicada ya en esa verdad requerida y no poseída: en todo el rigor de su literalidad, cuáles son los *requisitos* de la verdad.

En primer lugar, ese fallo o decepción que acabo de nombrar hace que la verdad aparezca como polarmente opuesta a cierta posibilidad genérica que conocemos con el nombre de *falsedad*, y que necesitará ulteriores precisiones. Pero ambas, verdad y falsedad, descubren una dimensión unitaria, que antes no estaba dada, y que constituye el sentido primario de la verdad como *ámbito* donde se dan, en alternativa, lo verdadero y lo falso. Hay un momento en que una creencia *en* la cual se estaba aparece como verdadera *o* falsa, en que es vista, por tanto, a una nueva luz y desempeña una función distinta; y repárese en que para la consecución de una certidumbre de segundo grado, del tipo de la verdad *conocida*, tanto da la verdad como la falsedad; es decir, cuando sé de una creencia anterior que es falsa, estoy tan en claro respecto a ella y sé a qué atenerme tan firmemente como cuando sé que es verdadera; la incertidumbre queda desvanecida; no quiere esto decir que la situación, en el caso de la falsedad, sea cómoda; su incomodidad podrá impedirme descansar en ella, y de ahí surgirán *otras* incertidumbres; pero respecto a la creencia en cuestión, hay total indiferencia en cuanto al signo positivo o negativo de la «verdad». Y, naturalmente, hay una triple correlación entre los modos de certidumbre, los de verdad y los de falsedad.

Para prescindir en la medida de lo posible de toda interpretación teórica de la verdad y retener su sentido primario e inmediato, aquel en que funciona como un resorte real de nuestro vivir, convendrá recordar la forma en que aparece la noción de verdad en el mundo del niño. Tres son los modos principales en que los niños viven la verdad: el ser una cosa «de verdad», el prometer, dar o amenazar «de verdad» y el decir «la verdad». Estos tres modos surgen en la mente infantil al choque de tres formas de *decepción*, de

fallo de la realidad en torno; estas formas—las tres formas primarias de «falsedad» para el niño—son, respectivamente, el ser «de mentirijillas», la «broma» y la «mentira». La primera forma se refiere a la realidad misma de las cosas; los juguetes, por ejemplo, suelen «imitar» cosas naturales o artificiales de otra índole: un muñeco, un caballo de cartón, un tren de juguete, «imitan» un niño, un caballo, un tren; y es interesante observar que mientras el niño acepta funcionalmente la convención de que cualquier cosa se convierta en otra cualquiera, para servir a los fines del juego, y conviene en que un armario «era» la tienda del jefe comanche y poco después «era»—se podría exprimir el jugo de este pretérito—el barco pirata, advierte desde luego como falsas las cosas que imitan otras reales; y esta falsedad no quiere decir, naturalmente, *inexistencia*, porque el caballo de cartón o el tren con aparato de relojería son tan «reales» como los «de verdad»: más bien podríamos decir que la verdad tiene en el niño una función «pragmática»: lo verdadero es lo *practicable:* un tren «de verdad» es aquel en que se puede montar; un caballo, aquel en que se puede cabalgar; una fruta, la que se puede comer; por esta razón, una vez alterado el esquema general del mundo por la convención genérica del juego, las cosas funcionan para el niño con un repertorio de posibilidades que no son las que el adulto considera «reales»; se puede navegar en el armario, se puede amamantar un plumero, se puede disparar con un bastón—se entiende, jugando, «de mentirijillas»—. Recuerdo la tremenda decepción que sufrí de niño una vez que tenía gran expectación por ver un mono que hacía, según me contaban, muchas cosas; aquel mono las hacía, efectivamente, pero no era «de verdad», sino mecánico, y al verlo sentí algo remotamente análogo a esa impresión radical que nos hace decir «no somos nada»: un fallo de la realidad.

Las otras dos formas de decepción afectan al trato con los hombres y, especialmente, al decir. Y no sólo la última, es decir, la mentira. Bühler ha señalado agudamente en su *Teoría del lenguaje* (1)

(1) Karl Bühler: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, 1934.

una triple función de éste, que designa con los nombres de expresión (*Ausdruck*), apelación (*Appell*) y representación (*Darstellung*). La función capital del lenguaje es esta última—que tal vez se designaría mejor con el término significación *(Bedeutung)*, habitual en Husserl—; pero Bühler advierte con razón que en todo decir van inclusas las tres funciones, si bien con un predominio de alguna de ellas. Cuando yo hablo, expreso de algún modo mi intimidad, la denuncio o manifiesto; en segundo lugar, mi acto apela a un oyente, en quien ha de provocar alguna repercusión o efecto; por último, el lenguaje dice algo sobre las cosas; por supuesto, en una interjección o una poesía lírica predomina la expresión; en una voz de mando, la función apelativa; en un enunciado teórico, la representativa; pero en algún grado siempre se encuentran rastros de las tres. Pues bien, la «broma», como opuesto a lo que es «en serio» o «de veras», es un modo de decepción respecto al decir, que afecta a la función expresiva; si yo amenazo a un niño con fingida cólera o le «doy» mi reloj, lo que yo expreso no es lo que «de verdad» siento. Finalmente, la mentira, el no decir «la verdad», se refiere a la función de representación del lenguaje, es decir, a la referencia a las cosas, que son presentadas de otro modo que como son; aquí se trata de una *ocultación* o encubrimiento de la realidad; y la primera forma en que el niño utiliza, por lo general, la mentira, es literalmente ésta: cuando dice, para disculparse de una travesura, «yo no he sido», cubre y protege su persona con algo que pone en lugar suyo, sea otra persona concreta o un vago agente desconocido. Y no sería difícil descubrir rastros de «falsedad» en la función de apelación, justamente en la vida infantil, por ejemplo cuando se habla a una persona o a una cosa, para decir algo al niño, y éste se siente oblicuamente objeto de esa apelación «engañosa».

Del mismo modo que la «falsedad» del ser, el ser «de mentirijillas», cuando es reconocido y aceptado como tal y no como *decepción* o fallo, se convierte en una nueva posibilidad, la del juego y el juguete, las formas de «falsedad» del decir, tomadas con esa conciencia expresa, están a la base del placer infantil causado por las

representaciones «teatrales» y por la narración. Y adviértase que, como el niño no tiene un pasado personal y real, el pretérito es para él el tiempo de la «irrealidad», el de la ficción, a diferencia del presente de la realidad efectiva. «Erase un rey» quiere decir que no era «de verdad», lo mismo que el armario «era» un barco pirata; y los niños no dicen nunca: «vamos a jugar a que *somos* ladrones», sino «*éramos*»; «yo *era* un ladrón y tú *eras* un policía»: ésta es la forma general de enunciar el tránsito del mundo «de veras» al mundo de la ficción lúdica.

¿Qué podemos inferir de esta mirada atrás, hacia los sentidos cronológicamente primeros de la verdad? En primer lugar, la noción de verdad surge a consecuencia de una decepción o fallo, como hemos visto; pero hay que detenerse un momento más en ello. El fallo postula una verdad, vitalmente exigida por la nueva situación; pero a su vez reobra sobre la anterior, y entonces se repara en que se estaba sobre el *supuesto*—como tal, inconsciente e implícito—de la verdad. Cuando el niño ve con decepción que el caballo no es «de veras», el hecho de que esto sea efectiva decepción implica que se movía ya en una previa expectación o «intención» de verdad. Esta aparece, pues, como algo en que se hallaba *ya* inmersa su vida, como un ingrediente de ella, dentro de la cual representaba una *función*. A las intenciones envueltas en los actos vitales espontáneos—así en el caso extremo de la infancia—corresponden impleciones que tienen como supuesto el ámbito de la «verdad»; y por esto, cuando se da la *privación* de ella se produce una auténtica decepción en sentido fenomenológico (1).

En segundo lugar, como ya apunté más arriba, la oposición verdad-falsedad no coincide con la de existencia-inexistencia; se trataría, en todo caso, de diversos modos de existencia; más concretamente, de la correlación con distintos tipos de *haceres* posibles; cada uno de ellos define un área de realidad dentro de la cual puede recibir su cumplimiento; y cuando la vida se mueve sobre ese supuesto

(1) Cf. Husserl: *Investigaciones lógicas.*

y halla un área de realidad distinta, ésta es *vivida* como falsa, y, por consiguiente, causa una decepción. (Quede aquí simplemente apuntada la cuestión—profundamente conexa con ésta, aunque no en apariencia—de los «grados de realidad».)

Y esto explica, en tercer lugar, que lo «falso» pueda ser vivido como ámbito de posibles cumplimientos, una vez que se altera el supuesto *vigente*. Es decir, cuando se entra en el mundo del juego, resulta «verdadero» el ser «de mentirijillas», y el caballo de cartón, si no un verdadero caballo, es un verdadero juguete; cuando se «entra» en la broma, cesa la decepción y se ejecutan plena y logradamente las vivencias fictivas, etc. Aparece, pues, la verdad como correlato funcional de ciertos supuestos elementales de la vida infantil. Pero estos resultados, obtenidos en un leve análisis de experiencias simplicísimas, tal vez podrán tener un sentido más preciso si los cotejamos con las principales interpretaciones de la noción de verdad. Intentémoslo.

TRES SENTIDOS DE LA VERDAD

Son bien conocidos los sentidos primariamente adscritos a las palabras que significan «verdad» en las tres lenguas que han influído más enérgicamente en la formación de la mente europea, es decir, en griego, latín y hebreo: *alétheia, veritas, emunah*. Digo primariamente, porque sería ilusoria la creencia de que en cada uno de los casos no son vividas marginalmente las otras significaciones, que significan momentos decisivos y esenciales de la noción de verdad; pero la perspectiva en que funcionan los tres sentidos está definida por el dominante respectivo, en función del cual se interpretan los otros dos.

El término griego ἀλήθεια ha sido entendido por los propios griegos e interpretado tradicionalmente como una voz derivada del verbo λανθάνω, con la partícula privativa ἀ-. Significa, pues, lo que no está oculto o escondido, lo que está patente, manifiesto, descubierto o desvelado; ἀλήθεια viene a ser, por tanto, *patencia* o *descubrimiento*.

La falsedad, el ψεῦδος, es, por el contrario, el *encubrimiento* (1). Y repárese en que tanto el descubrimiento como el encubrimiento presuponen un previo estado «neutral», que pudiéramos llamar el estar «cubierto», es decir, lo *latente*, que podría ser descubierto como *lo que es*—verdad—o como *lo que no es*, es decir, suplantado por otra cosa que se superpondría a ello y lo encubriría—falsedad—. Verdad es, pues, en griego patencia o descubrimiento de las cosas, es decir, desvelamiento o manifestación de lo que *son;* aparece, por tanto, referida primariamente a las cosas mismas, y al decir, al *logos*, sólo secundariamente, en la medida en que el decir—decir *la verdad*—pone de manifiesto o enuncia—ἀπόφανσις—el ser de las cosas, que así queda *mostrado* y puesto en la *luz* (2).

Veritas apunta, más bien, a la exactitud y el rigor en el decir; *verum* es lo que es fiel y exacto, completo, sin omisiones; por ejemplo, un relato en que se narra con puntualidad e integridad lo que algo *fué*. *Veritas* envuelve una referencia directa al decir, y más que al decir enunciativo o *apofántico*, al decir *narrativo;* es el matiz que tiene la palabra castellana *veracidad* (3).

Por último, el hebreo *emunah*—de la misma raíz que *amén*—, encierra una referencia personal: se trata de la verdad en el sentido de la *confianza;* el Dios *verdadero* es, ante todo, el que cumple lo que promete, como el amigo verdadero es aquel con quien se puede contar; un amigo falso, por el contrario, no es, naturalmente, un amigo «inexistente», sino un amigo que falla, en quien no se puede confiar (4). La voz *emunah* remite, pues, a un cumplimiento, a algo que se espera y que *será*.

(1) Sobre los delicados problemas filológicos que plantea la palabra *alétheia* y su conexión con el sentido del *verus* latino, véase X. Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 29-30, nota.

(2) Cf. Heidegger: *Sein und Zeit*, p. 28-39, y también el reciente folleto *Vom Wesen der Wahrheit* (1943).

(3) Cf. el pasaje de Zubiri antes citado.

(4) Véase el famoso estudio de von Seden: *Was ist Wahrheit?* Cf. también Zubiri: *Sobre el problema de la filosofía* (*Revista de Occidente*, número 118, y J. Ortega y Gasset: *Apuntes sobre el pensamiento; su teurgia y su demiurgia* (*Logos*, n.º 1, Buenos Aires, 1941).

Como vemos, estos tres sentidos de la verdad son bien distintos, *radicalmente distintos*—en el sentido literal de que sus *raíces* son diferentes—, pero están muy lejos de ser separables, como lo muestra el que coexistan en la palabra española *verdad,* y así en las lenguas europeas modernas. Pero lo más interesante es su borrosa y vaga presencia en la noción infantil de la verdad, que antes he examinado. Es evidente la proximidad entre el ser «de verdad» aplicado a las cosas y la *alétheia* helénica; entre el decir «la verdad» y la exactitud y fidelidad del decir en la *veritas;* por último, entre el prometer o dar algo «de verdad» y el ser verdadero en el sentido del *emunah* hebreo, aquello en que se puede confiar porque cumple lo que promete; y no es un azar que el *Dios verdadero* sea vivido y sentido como *padre,* que es el término primario de la confianza, aquella persona en quien se confía, en quien se descansa y se espera, en quien reside fundamentalmente la *verdad.*

Los tres sentidos de la verdad que acabo de señalar implican una referencia al tiempo, que he subrayado de pasada. Cuando se dice que la verdad como *alétheia* afecta a lo que las cosas *son,* se emplea el verbo ser en presente—no se olvide que tanto ὄν como *ens* son participios de presente, y que el primer atributo del ente para Parménides es su carácter de *presente*—παρόν—, en el doble sentido de su actualidad y de su inmediata presencia ante el *nus*—. Y el presente es el tiempo de la *ciencia,* muy en especial el de la *episteme* griega, que enuncia lo que *son*—sin más, es decir, lo que son *siempre*—las cosas. La veracidad o *veritas,* en cambio, tiene una referencia primaria a lo que *fué,* al tiempo pretérito; la narración escrupulosa y veraz cuenta lo que real y efectivamente fué o sucedió; concierne, pues, al *acontecer pasado;* es el modo de verdad de la *historia*—por lo menos, de lo que ha sido para los antiguos; y, de un modo insospechadamente más profundo, para nosotros también—. Por último, la confianza en un cumplimiento, la verdad como *emunah,* apunta al futuro, a lo que *será;* y, naturalmente, la forma de «saber» que corresponde a este sentido de la verdad es la

profecía. Pero ahora tenemos que preguntarnos, un poco más de cerca, por la relación de la *verdad* con el *saber.*

VERDAD Y SABER

El hombre, para vivir, necesita saber a qué atenerse respecto a su situación; la razón de esto es clara: el hombre no *reacciona* simplemente a los estímulos de su contorno o ambiente, sino que ese contorno le es presente en forma de *mundo,* con el cual y en el cual tiene que *hacer* su vida, que no le es dada ni se hace mediante un automatismo; por esto el hombre tiene que elegir entre el repertorio de *posibilidades* con que se encuentra, y esta elección tiene que *justificarse,* no por ninguna razón extrínseca, sino porque esa justificación misma es el *motivo* real de la elección, lo que hace que una posibilidad concreta y no otra se realice en su vida. Esa elección tiene que hacerse, pues, *en vista de la situación,* y por esto pertenece esencialmente a la vida humana un «saberse a sí misma», en el sentido concreto de saber a qué atenerse. Cuando el hombre no está en claro respecto a su situación, *para poder vivir*—no por ningún capricho o curiosidad—tiene que intentar hacerse cargo de ella; y a lo que el hombre hace para conseguir este fin es a lo que llamamos *pensamiento,* que por lo pronto no es nada «teórico» ni agregado a la vida humana, sino una estricta función vital.

¿Cuál es el resultado de esa función, cuando se logra? No forzosamente el *conocimiento,* sino el *saber,* una de cuyas formas—especialmente importante desde nuestro punto de vista actual, pero sólo *una* entre otras varias—es el conocimiento (1).

Vimos antes que lo opuesto al saber no es propiamente el ignorar, sino la incertidumbre, que es tipo muy concreto de ignorancia: la que afecta a un ingrediente dinámicamente activo de mi situación, en vista del cual tengo que orientar mi conducta. Por eso incerti-

---

(1) Véanse las decisivas consideraciones de Ortega en su ensayo, antes citado: *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia.*

dumbre equivale a desorientación o perplejidad, y es siempre una *duda—dubium—*, porque implica una dualidad—por lo menos—de instancias o posibilidades, y por eso no se sabe qué hacer. Yo no sé si hay alguien en la habitación contigua; lo ignoro, pero no estoy en la incertidumbre; porque en mi situación actual—estar escribiendo esta página—, no necesito saberlo para decidir mi conducta o comportamiento. Pero si ese ignorar si hay alguien en la habitación contigua me aconteciera estando acostado en mi cama, en la creencia previa de estar solo, se convertiría en una efectiva incertidumbre, y tendría que averiguarlo para saber a qué atenerme y decidir mi conducta: seguir durmiendo, o bien enfrentarme con el intruso. Ahora bien, *averiguar* es, dicho en latín, *verificar,* esto es, *verum facere,* hacer verdadero; es buscar y hallar la verdad de algo; por consiguiente, lo que yo necesito es la *verdad* sobre la habitación contigua.

Pero aquí empezamos a entrar en la cuestión. En primer lugar, repárese en que la incertidumbre no va adscrita a la ignorancia de ningún contenido concreto, sino siempre en función de la situación total. Imagínese la incertidumbre en que se encuentra un hombre que duda de si unas setas que ha comido son venenosas o no; pero esa incertidumbre no existe si ese hombre va a suicidarse o está esperando su inmediata ejecución: dentro de su situación íntegra, determinada por la certeza de su muerte inminente, ese hombre no necesita saber a qué atenerse respecto a la índole de las setas, mientras que en cualquier otra situación le es absolutamente menester.

En segundo lugar—y esto tiene conexión estrecha con lo anterior—, no puede confundirse la incertidumbre o la certeza con el temor o la tranquilidad, respectivamente. Puedo estar en viva incertidumbre respecto a posibilidades placenteras: si me tocará la lotería o veré a la mujer amada; más aún, aunque no haya un término negativo y desagradable en alternativa: por ejemplo, respecto a qué será un regalo anunciado, o si será varón o hembra el hijo que se espera. En cambio, el hombre a quien van a amputar una pierna o a matar, está en una situación de temor y angustia, pero en modo alguno de

incertidumbre, porque sabe perfectamente a qué atenerse acerca de su lamentable situación.

En tercer lugar, y esto es lo más grave, la función del «saber» es completamente distinta cuando es el término de una *averiguación*, cuando lo sabido es la verdad que yo necesito para hacerme cargo de mi situación, y cuando es mera *noticia*. Por ejemplo, cuando averiguo que en mi casa solitaria no había, efectivamente, nadie, o cuando me dicen que la habitación contigua está por azar vacía en este momento. Si ahora me dicen el nombre de un transeúnte a quien veo pasar a lo lejos o el número de muebles que tiene su casa, ¿puedo decir que se trata de dos *verdades?* ¿No será que se llame equívocamente «verdad» a aquel tipo de saberes que me producen certidumbre y a los esquemas abstractos con los que pueden coincidir formalmente sus contenidos? En otros términos, ¿no sucederá que la verdad venga definida por su *función* y no por los *instrumentos* —psicológicos o lógicos—mediante los cuales se realice? Habría que distinguir, por tanto, entre los «saberes», «conocimientos», «noticias» o «enunciados» y la *función veritativa*—perdónese la expresión—que en ciertas situaciones pueda estarles adscrita. Y, si se quiere usar con algún rigor el término, a ésta habría que reservar el nombre de verdad.

Yo creo que este punto de vista puede ayudar a resolver un problema que suele plantearse en términos equívocos. Me refiero a la cuestión de la «necesidad vital» o el «desinterés» del conocimiento y de la ciencia. Ya desde Aristóteles se distinguen las cosas que sabemos para hacer algo y aquellas que nos interesan también cuando no vamos a hacer nada, y se habla de la ciencia «innecesaria» (1). Por otra parte, es evidente que pertenece al espíritu científico el movilizarse activamente para saber cosas remotísimas de toda urgencia vital y aun de toda idea del mundo: la quinta cifra decimal del peso atómico de un elemento, la forma de las vasijas hititas, la evolución de las consonantes oclusivas en un dialecto caucásico. ¿Qué necesidad

(1) Aristóteles: *Metafísica*, I, 1-2.

vital mueve a estas investigaciones? ¿Puede hablarse, a propósito de ellas, de *verdad*, en el sentido que he dado estrictamente a esta palabra? Para responder a estas preguntas hay que volver al punto de partida; sólo la situación íntegra decide. Cuando un hombre, para saber a qué atenerse, por auténtica necesidad vital, se ve obligado a hacer eso que llamamos *ciencia*, porque sólo ese tipo de *saber* es capaz de satisfacer su incertidumbre, queda sometido a las exigencias objetivas del complejo que es esa ciencia, y *mediatamente* interesado por la totalidad de sus contenidos; el físico, el historiador o el lingüista no necesitan saber las cosas que antes he indicado para decidir el detalle de sus vidas; pero sí lo necesitan para ser cabalmente «científicos», y esto último tienen que serlo para saber a qué atenerse en su vivir. En todo caso, por tanto, se trata de algo que *se tiene que saber*—inmediata o mediatamente—. Y esto es lo que confiere su carácter de verdades a lo que se llaman verdades científicas. Aunque, por supuesto, hay que tener presentes las formas *inauténticas* de la ciencia, en que falta esa necesidad de certidumbre, incluso mediata; pero entonces falta también esa grave cosa que llamamos ciencia.

Y con esto desembocamos en la cuestión más importante: tenemos que preguntarnos cuál es el ámbito más propio de la verdad y en qué consiste la realidad de ésta.

VERDAD DE LAS COSAS Y VERDAD DEL DECIR

El término verdad se usa en dos sentidos distintos: aplicado a las cosas—así, cuando decimos de algo que es verdadero café o una peseta falsa—o al decir y, correlativamente, al pensar—cuando hablamos de «una verdad», de una idea o un enunciado verdaderos o falsos—. Pero esta evidente distinción no es demasiado clara, y en ella van implicados algunos problemas.

Parece, ante todo, que el primer sentido de la verdad afecta a las cosas mismas, y el segundo, al hombre—a ciertos actos suyos que son sus pensamientos y palabras—. ¿Qué es una *cosa* verdadera?

Podemos dar dos respuestas: *a)* una cosa existente; *b)* una cosa que es lo que parece ser. Pero inmediatamente advertimos que toda cosa, si es dada, es existente, y cuando hablamos de una cosa inexistente nos referimos al inexistente objeto de una *idea* nuestra, con lo cual recaemos en el otro caso; por otra parte, decir que una cosa es o no es lo que parece, envuelve al hombre, porque es a él a quien *parecen* algo. No podemos entender, por tanto, la verdad sin una referencia a nosotros mismos.

De las cosas, por sí mismas, no tiene ningún sentido decir que sean verdaderas ni falsas. La última razón de esto sólo resultará visible más adelante. Unicamente cuando entran en relación conmigo, cuando funcionan como elementos o ingredientes de mi circunstancia, adquieren esa nueva dimensión que es su verdad o falsedad. ¿Qué sentido tiene decir de un líquido oscuro, *per se* y sin ninguna referencia a mí, que es café falso? Pero lo tiene tan pronto como ese mismo líquido *funciona* en mi vida como café; por ejemplo, si me es servido en una taza después de comer. ¿Qué quiere decir esto? El acto vital mío que es tomar una taza de café, *cuenta con* una consistencia determinada, y ésta—que es precisamente la del café—*encubre* la de un cocimiento de cebada o bellota; visto desde la perspectiva inversa, esta última consistencia usurpa la *función* del café y lo suplanta. Mi acto, que apuntaba a una realidad determinada, queda *incumplido,* pero no por mera falta de cumplimiento, como ocurre cuando, por no haber café, no puedo tomarlo, sino por rigurosa *decepción:* a esto llamo falsedad. Supongamos ahora que, reconocida la falsedad del presunto café, no sé cuál es la verdadera realidad del líquido que hay en la taza. ¿Qué significa esto? Que no sé cuál es mi comportamiento adecuado respecto a él—por supuesto, en ese comportamiento va incluído el mental; es decir, el pensar que es tal o cual cosa—, que no sé a qué atenerme; y cuando averiguo que es, por ejemplo, cebada tostada, funciona, *ipso facto,* como correlato de actos míos que logran cumplimiento adecuado, y lo que era «falso café» se convierte en «verdadera malta».

En cuanto al *decir*—mental o verbal, tanto da—, pone aquello sobre que versa en cierta perspectiva determinada dentro de mi circunstancia, esto es, le confiere una posible función o un posible repertorio de funciones, como término de actos míos. El decir cumple una función de articulación de la perspectiva vital, poniendo en un contexto circunstancial el objeto sobre el que recae; y cuando el decir se ajusta a la consistencia de las cosas y las sitúa en su perspectiva adecuada, de suerte que puedan alcanzar su impleción o cumplimiento los actos correlativos a ellas, sin decepción, entonces ese decir es *verdadero,* y, por tanto, lo dicho en él es *verdad.* Pero conviene no entender estas afirmaciones en el sentido, aparentemente análogo, que pudiesen tener en el pragmatismo—la raíz más profunda y justa de éste suele, por lo demás, pasarse por alto—, porque entre esos actos míos cuentan, y *primariamente,* los intelectuales y de conocimiento en su más riguroso sentido. Imaginemos que yo digo de una copa vacía que está llena de agua; esto es una falsedad, porque atribuye a la copa un «papel» en mi circunstancia que no le es adecuado y que no tolera el cumplimiento de los actos correlativos coherentes; pero entre éstos figura, tanto como el de beber, el de comprobar mediante la percepción que está vacía. Si digo que 2 y 2 son 4, los actos posiblemente «cumplidos» no son sólo los que suelen llamarse, con cierta estrechez, «vitales», por ejemplo, que me resulte bien mi economía si me atengo a esa verdad, sino, tanto como ellos, los actos lógicos en virtud de los cuales *demuestro* con evidencia que 2 y 2 son, efectivamente, 4. Y, como será menester estudiar más despacio, precisamente esos actos que llamamos aquí, con premeditada vaguedad, de «conocimiento», tienen el extraño privilegio de que su «cumplimiento» adecuado nos asegura la posibilidad del de los demás actos de otro tipo, sin haberlos ejecutado, en un peculiar *a priori* cuyo sentido será menester hacer patente. Baste esta insinuación para mostrar hasta qué punto está lejos esta interpretación de la verdad de la que se considera tradicionalmente como «pragmatista».

Vemos, pues, que la verdad se da en nuestra vida, y su sentido

pende de una referencia a ella, mejor dicho, de su radicación en ella. Cuando se ha reconocido esto a propósito de la verdad del decir y se ha negado respecto a las cosas, es porque no se ha visto que la realidad de éstas implica también una referencia a mí. Pero es menester subrayar, con no menor energía, que la verdad de las cosas es *de ellas* y no mía, aunque carezca de sentido hablar de esa verdad aparte de mí. El ámbito de la verdad es, por consiguiente, la vida humana. Pero es menester dar un paso más: ¿cuál es el sujeto *primario* de la verdad y, por tanto, su sentido *radical*, quiero decir, raíz de los demás?

VERDAD COMO AUTENTICIDAD

Hemos visto que la verdad no afecta propiamente a la existencia de las cosas, sino a su modo de existir en mi circunstancia. Decimos de una cosa que es verdadera cuando es lo que parecer ser, esto es, cuando ella, en su mismidad, me es *presente* y no está oculta o encubierta por una apariencia; y, como vimos también, esto es tan cierto, que cuando el *verdadero ser aparencial* se hace como tal presente, funciona rigurosamente como verdadero, y yo me comporto adecuadamente respecto a él; y esto es lo que hace posible la ficción escénica o literaria, y en general artística. Una cosa es, por tanto, verdadera cuando está presente «en persona», *leibhaft*, como dice Husserl. Ahora bien, como cada cosa tiene su peculiar modo de ser, los modos de presencia o patencia varían correlativamente: no es la misma la forma de patencia de un color que la de una relación numérica o la de un hombre.

Pero surge una dificultad. Hemos hablado de la posición o el papel de las cosas en mi circunstancia; pero acontece que una gran porción de la realidad—la mayor parte de ella—no es patente, sino, por el contrario, *latente;* unas veces lo es meramente de hecho, aquí y ahora, y puede llegar a patencia; otras veces es *constitutivamente* latente, y no por eso deja de funcionar en mi vida, incluso del modo más decisivo. ¿Qué sucede entonces? ¿Cómo puedo comportarme

respecto a las múltiples realidades que no me son manifiestas y obvias? ¿Qué pasa con mis actos orientados hacia ellas o condicionados por ellas como supuestos suyos? Adviértase que la zona de realidades latentes es inmensa y absolutamente decisiva: todo el mundo físico en cuanto rebasa el alcance de mis órganos sensoriales; la índole íntima de las cosas mismas que me son patentes; los entes en cuya idea va incluída formalmente la latencia—espíritus, ángeles, Dios—; y, sobre todo, lo oculto por el tiempo: el pretérito, anegado en el olvido, del cual emergen solitarios islotes de recuerdo, y más aún todo lo futuro, intrínsecamente arcano: las posibilidades, el desconocido comportamiento de toda realidad, aun de las más obvias en el presente, que esconden con inexorable esquivez su mañana, incluso su efectividad en el instante siguiente.

El hombre vive, pues, fatalmente cercado de incertidumbre; a diferencia del animal, que reacciona a los estímulos de su contorno, los cuales le están presentes, el hombre está en un *mundo* abierto, y tiene que habérselas con lo que no le es presente ni dado; y con eso tiene que hacer también su vida; por esto tiene que *dar razón* de su situación en cada momento, y para ello le es forzoso *pensar*. Porque, en efecto, ¿cómo puede el hombre vivir? ¿Cómo es posible que no sucumba de terror y angustia, de perplejidad, al verse rodeado de realidades latentes, con las cuales no cuenta, al no saber qué hay debajo y encima de él, y a su alrededor; al no saber, sobre todo, qué va a ser de él y de todo lo que lo rodea un instante después, y tener que vivir proyectado hacia ese futuro arcano? Vale la pena parar mientes en lo que es la situación del hombre. Tiene que hacer su vida en el futuro, y éste le es formalmente ajeno y oculto; tiene que hacer ahora, en este momento, algo, sin escape posible, y tiene que hacerlo *en vista* de lo que va a ser, de lo por venir; pero justamente ese porvenir *no se ve*, es lo latente, lo invisible en cuanto tal. ¿Qué puede hacer el hombre?

Como no tiene en su mano lo que necesita para vivir, no le queda otro remedio al hombre que vivir de *crédito;* por eso—aunque no sólo por eso—es el hombre siempre menesteroso e indigente. La

forma primaria de ese crédito del cual vive el hombre es, literalmente, lo que es *creditum* o creído: las creencias (1). Mediante el crédito, tengo lo que no tengo en realidad ahora, pero necesito *ahora* para vivir; el crédito suple la ausencia de lo que tendría que estar presente y no lo está. En la creencia—dando aquí a esta palabra su más amplio sentido—está «presente» en forma peculiar lo que no puede estarlo «corporalmente» o «en persona». Si yo estoy en la creencia de que durante la próxima media hora esta habitación va a permanecer tal como está, sin aniquilarse, ni convertirse en una sima, ni trasladarse a la China, como el palacio de Aladino, puedo continuar escribiendo tranquilamente; si estoy en la creencia de que la mesa se va a comportar como hasta ahora, la manejo confiadamente; pero no podría ejercitar estos actos triviales si esas creencias me faltasen, si no supiese qué va a ser de la habitación, de la mesa y de mí dentro de un minuto.

Las creencias son, por consiguiente, los modos normales de «presencia» de la inmensa mayoría de las realidades; ahora bien, hemos llamado «verdad» a la presencia de las cosas mismas en nuestra circunstancia; por tanto, ésta es la forma más importante y general de verdad: el sujeto primario de la verdad son las creencias.

Esto aclara algo que entrevimos al comienzo de este capítulo. Advertimos entonces la existencia de dos modos de verdad: una, la verdad *sensu stricto* o «verdad conocida», que nos hace recobrar una certidumbre perdida; y otra, la que llamábamos «estado de verdad», es decir, la certidumbre en que previamente estábamos; ésta—decía yo antes—no es conocida, no tiene «idea» de sí misma, y por eso se opone a ella la *idea de verdad*, que sólo surge cuando yo caigo en la incertidumbre y la he menester. La diferencia entre la verdad en que *se está* y la verdad a que *se llega* corresponde a la distinción entre dos modos de creencia: las llamadas *creencias* en sentido más estricto y las *ideas*. Pero no se piense que se trata de una división fundada en los *contenidos*, sino en su *función* dentro de nuestra

(1) Véase, una vez más, *Ideas y creencias*, de Ortega.

vida: porque, en efecto, una verdad a que «se llega» se convierte, al cabo de cierto tiempo, en una verdad en que «se está», y lo que fué «idea» funciona rigurosamente como «creencia». Por supuesto, en esa transformación intervienen otros elementos, además del tiempo; pero no es de este lugar el estudio de esa dinámica funcional, ni de la modificación que ese cambio provoca en los contenidos.

Pero—se dirá—no es lo mismo una *verdadera creencia* que una *creencia verdadera.* Una verdadera creencia es algo que efectivamente se cree; pero ese algo puede ser una falsedad; en la creencia verdadera, en cambio, es verdad su contenido, lo creído en ella. Es cierto; pero repárese en que cuando yo digo de una creencia que es verdadera—o falsa, tanto da—, estoy en una nueva creencia, a saber, aquella cuyo objeto es la verdad o falsedad de la creencia anterior; y afirmo la verdad o falsedad de la primera creencia porque *estoy en la creencia* de que es realmente verdadera o falsa; es decir, porque tengo a mi vez una *verdadera creencia* acerca de la anterior. Por consiguiente, es más radical y primario en mi vida el sentido de verdad cuando hablo de *verdadera creencia* que cuando juzgo verdadera una creencia, porque sólo puedo hacer esto desde la situación anterior. Ahora bien, a la verdad en este sentido se llama *autenticidad:* una verdadera creencia es una creencia auténtica, en la cual estoy, de la que me siento solidario, en la que me apoyo realmente para vivir. Y—como veremos más adelante—el grado de realidad de una vida se mide por la autenticidad de sus creencias y de su proyecto, sustentado en ellas. En este sentido, también consiste en autenticidad la *verdad* de la vida misma, su efectivo ser patente y seguro.

Pero aquí surge una nueva cuestión; mejor dicho, dos cuestiones estrechamente conexas: la primera se refiere a las posibles relaciones del hombre con la verdad, y por tanto a los posibles grados de autenticidad de su vida; la segunda, a la jerarquía de las creencias o verdades y a sus modos de justificación, y por consiguiente a su funcionamiento dentro de la vida humana.

LAS RELACIONES DEL HOMBRE CON LA VERDAD

Como lo humano admite grados y una pluralidad de estratos y dimensiones, y además varía con el tiempo, no se pueden establecer relaciones fijas del hombre con la verdad, de suerte que queden definidos los tipos de vida posibles en este respecto. Sólo se pueden indicar varios modos «típicos» de comportarse el hombre con la verdad, a alguno de los cuales se puede adscribir el torso general de su vida, en sus líneas principales; y, *mutatis mutandis*, este esquema sería válido para las unidades históricas, por ejemplo, las comunidades humanas en cada época.

En primer lugar, una posible relación es la que consiste en lo que pudiéramos llamar vivir en el ámbito de la verdad. Esto acontece siempre que un individuo o una época vive apoyándose en un repertorio de verdaderas creencias, en las cuales está auténticamente incardinada su existencia. Ese repertorio puede ser angosto o amplísimo, tosco o preciso; en todo caso, el hombre descansa sobre ese *supuesto*, del cual es realmente solidario, y vive en rigurosa autenticidad. Las épocas que llamamos «clásicas» suelen ser mundos en que se da esta situación: de ahí la frecuencia en ellas de las vidas *logradas*, que nos producen sensación de plenitud y peso, que nos parecen—por serlo—vidas verdaderas.

Pero puede ocurrir que el hombre no se encuentre en ese estado satisfactorio de creencia suficiente y segura. Y esto, bien porque las creencias tradicionales, en todo o en parte, hayan fallado y se hayan perdido, o porque la situación se haya alterado, y no esté el hombre de antemano en ninguna creencia respecto a lo nuevo de la situación. Entonces se rompe el equilibrio «clásico» y se ofrecen al hombre varias posibilidades, en sustitución de aquella primera. La segunda es la de vivir *en el horizonte de la verdad;* quiero decir, vivir con *pretensión de verdad*, buscándola en la medida en que no se la

tiene o resulta deficiente. Naturalmente, la verdad que se pretende y busca será de otra índole que la anterior; no una verdad en que «se está» o creencia en sentido estricto, sino una verdad a que «se llega» o idea; por consiguiente, una verdad en cuyo funcionamiento dentro de la vida va implicada la *justificación*, por uno u otro mecanismo. Este modo de vivir, cuyo motor es la *evidencia,* viene definido inicialmente por una menesterosidad de verdad, y no asegura la *posesión* de ella, sino su exigencia; es la forma de vida del intelectual, en el sentido pleno del término, y coincide con la primera en su autenticidad, aunque con signo muy distinto: son los dos modos posibles de vivir *en la verdad.*

Pero cabe, en tercer lugar, una situación que es mucho más frecuente, porque son mayoría las épocas en que el sistema de creencias está, por lo menos, agrietado y trunco, y son muy pocos los individuos capaces de la violenta distensión requerida por la indagación de la verdad—esta posibilidad no tiene nunca carácter *social,* y ésta es una de sus peculiaridades—; esa situación consiste en vivir *al margen de la verdad;* es decir, sobre un repertorio de creencias más o menos coherentes, de las cuales el hombre no se siente últimamente solidario, sino que recibe del contorno y acepta sin crítica, y que completa con ciertas «ideas» respecto a las cuales no tiene tampoco evidencia y que usa sin exigirles efectiva justificación. Podríamos llamar también a esta forma de vida—que es la de la inmensa mayoría de los hombres, incluso de los intelectuales de profesión—la vida en la *verosimilitud;* y, por supuesto, su raíz última es la frivolidad, que consiste en aparentar «saber a qué atenerse» y eludir el tomar la vida en serio, llenándola, para ello, de quehaceres o diversiones, de placer, de trabajo, de poder, de éxito; pero, como la sustancia misma de la vida es seriedad, esa elusión significa eludir la vida misma, desvivirla y caer en los modos deficientes de autenticidad.

Por último, en cuarto lugar, es posible una situación extremadamente anormal y paradójica, que es la de vivir *contra la verdad.* Y es—no nos engañemos—la dominante en nuestra época. Se afirma

y quiere la falsedad a sabiendas, por serlo; se la acepta tácticamente, aunque proceda del adversario, y se admite el diálogo con ella: *nunca con la verdad*. Esta es sentida por innumerables masas como la gran enemiga, y contra ella es fácil lograr el acuerdo. Hay en el mundo actual múltiples temas—que están en la mente de todos y no es menester enunciar, y cuya simple mención en este contexto resultaría «desazonante»—sobre los cuales se dice cuanto es imaginable, *excepto la verdad*, que por nadie—quiero decir por nadie «social», por ninguna «opinión pública»—sería tolerada. Algún día se preguntarán en serio los historiadores del futuro—si alguna vez hay historiadores—por esta extraña dolencia de nuestro tiempo. Y ¿por qué—se dirá—vivir contra la verdad? ¿Por qué esta voluntaria adscripción a la mentira en cuanto tal? La razón no es demasiado oculta: en el fondo, se trata simplemente del miedo a la verdad. El hombre que vive sobre un supuesto de ideas y creencias de cuya falsedad está íntimamente convencido, o que al menos sospecha, y que no tiene el ánimo necesario para vivir en la duda y a la intemperie, para sentirse perdido, aplazar decisiones y ponerse a realizar esa faena inexorable que es el pensar—inexorable, porque cuando es auténtico no admite componendas y sólo se aquieta con la verdad misma—; cuando no tiene ese ánimo, digo, huye de la verdad y la persigue, porque adivina que su mera presencia arruina el irreal fundamento de su vida. Mejor dicho—y esto es lo más grave—, de su contravida, de su vida como formal *inautencidad*, que es el modo de *no ser* de la vida humana.

DISCORDIA Y JERARQUÍA DE LAS VERDADES

El complejo de creencias e ideas en que se apoya nuestra vida tiene suma diversidad; nuestras convicciones sobre la realidad que nos rodea tiene orígenes muy distintos y derivan su vigor de varias fuentes. Vivimos sobre un fondo de creencias tradicionales, que rara vez son objeto de una atención aparte, que permanecen ignoradas

para nosotros mismos y constituyen, por decirlo así, el subsuelo de nuestra alma; a estas creencias hay que agregar un nuevo estrato de ellas, que son las fundadas en la autoridad, en su más amplio sentido; en tercer lugar, las «opiniones recibidas», que cada uno halla en el contorno y *usa* provisionalmente, sin adherir de un modo explícito a ellas; por otra parte, las convicciones que decanta en nosotros la experiencia personal, lo que se suele llamar la *experiencia de la vida;* finalmente, las ideas o pensamientos que tenemos conscientemente acerca de las cosas. Pero entre estas ideas hay que distinguir varias clases: unas son simples «ocurrencias» que surgen en nosotros al contacto de las cosas, y que se dan desligadas e inconexas entre sí; otras son «conocimientos», ideas con pretensión formal de verdad, pero cuya justificación, aunque en principio accesible, no es poseída por nosotros; otras, por último, son ideas efectivamente pensadas o repensadas por nosotros mismos, que poseemos sus títulos de veracidad. Hay, pues, una variadísima gama de presuntas verdades, en las cuales fundamos de hecho nuestra vida y que nos permiten, en una u otra medida, saber a qué atenernos sobre la realidad.

Esto tiene varias consecuencias. Ante todo, la experiencia va mostrando con frecuencia la falsedad de lo que creíamos verdadero; esto nos obliga a revisar nuestro sistema de convicciones; porque como éstas se enlazan entre sí y se condicionan recíprocamente, la falsedad de una puede arrastrar consigo la de otras que en principio eran admitidas; y este hecho revela que hay relaciones de *fundamentación* entre las verdades, las cuales no se dan meramente yuxtapuestas, sino ordenadas en jerarquía y dependientes unas de otras. En segundo lugar, varias convicciones, cada una de las cuales es tenida separadamente por verdadera, pueden ser discordantes entre sí; y esto suscita un problema, cuya solución exige la comprobación de la falsedad de alguno de los términos de la discordia, o el descubrimiento de una verdad superior a ellos y que dé razón de su desavenencia. Por último, aun sin haber formal oposición entre las diversas creencias, su misma pluralidad suscita graves cuestiones; porque su función en nuestra vida no consiste sólo en *ser creídas,* sino

en que sepamos a qué atenernos respecto a nuestra situación, y esto sólo es posible si esas creencias se dan *articuladas* en una totalidad coherente, dentro de la cual podamos orientarnos y elegir en cada instante la posibilidad que ha de realizar nuestro vivir. Nuestra circunstancia, para ser vividera, tiene que tener figura de «mundo», y para ello es menester que nuestras convicciones se ordenen en una perspectiva.

Ahora bien, la inmensa mayoría de las convicciones o certidumbres que el hombre posee, sea cualquiera su seguridad, afectan a un contenido *parcial* de nuestra vida, y sólo de él pueden dar razón. Por su propia parcialidad, funcionan como elementos de mi circunstancia, que requieren a su vez ser interpretados desde una certidumbre superior. Esto remite a la exigencia de una certidumbre *radical*, es decir, en la cual encuentre su raíz toda otra certidumbre; este carácter confiere a esa certidumbre postulada cierta *universalidad*, no en el sentido de que abarque o comprenda las demás, sino en el de que todas se ordenen y articulen en función de ella.

Estos requisitos excluyen el que las *ciencias*, aun supuesta su verdad y la validez de su justificación interna, puedan desempeñar la función de esa certeza radical. Las ciencias están definidas por su parcialidad y por su carácter *positivo;* es decir, por su acotamiento de una zona de la realidad—el mundo físico, el de los objetos matemáticos, el de los seres vivos, el de la realidad psíquica, etc.—, respecto a la cual pretenden lograr un conocimiento que se funda formalmente en *supuestos* o *principios,* ajenos como tales a la ciencia misma, y de los cuales ésta no puede ni necesita dar razón. Como vimos antes, aunque las ciencias sean suficientes *para sí mismas*, y no puedan ser sustituídas por ningún otro tipo de saber, no son suficientes *para nosotros,* es decir, como conocimiento.

Pero, por otra parte, hemos pasado revista, en un largo recorrido, a la crisis de las *vigencias* de nuestro tiempo. Una tras otra, las dimensiones de la vida humana nos han mostrado que el hombre actual no sabe a qué atenerse. Incluso la religión, que en un sentido muy concreto es una certidumbre *radical,* carece de vigencia total sufi-

ciente en nuestro mundo, como hemos visto antes; y aun los individuos para quienes la religión tiene plena validez personal, en la medida en que están condicionados por su circunstancia histórica necesitan poner de acuerdo esa vigencia personal con aquellas que lo son de su mundo y con las cuales, quieran o no, han de contar. Necesitan, pues, una certidumbre distinta, que les permita *dar razón* de esas diversas creencias inconexas. El caso no es nuevo: baste recordar, para citar un solo ejemplo especialmente ilustre, la situación de los cristianos medievales en el siglo XIII—así Santo Tomás de Aquino—, al hacer irrupción en su mundo la filosofía aristotélica, que se les presentaba como *la verdad,* junto a la verdad en que ya estaban (1). Desde este punto de vista, hay evidente analogía entre la situación actual del hombre religioso y la de los escolásticos medievales; pero, claro es, sólo desde este punto de vista.

La vida humana requiere, por tanto, para ser vivida, la posesión de una certeza *radical* y *decisiva:* radical, porque en ella han de radicar las verdades parciales; decisiva, porque sólo ella podrá decidir la discordia entre unas y otras y construir con ellas una perspectiva justa y clara. Nuestro tiempo no posee esa certeza, en el sentido concretísimo de que ninguna creencia vigente cumple esos requisitos; de ahí la hondura de la crisis que afecta a nuestra situación. Para poder vivir, el hombre actual necesita, pues, una verdad radical. ¿Podrá hallarla? No es probable que la mayoría de los hombres sean capaces de descubrirla por sí mismos; pero no es menester: podrán recibirla como vigencia, cuando sea descubierta justificada y evidentemente por algunos. Pero ¿dónde encontrarla? Tradicionalmente, la filosofía ha pretendido buscar la verdad radical. Esta pretensión es una instancia con que, queramos o no, nos encontramos. Y ésta es, por lo pronto, la razón de que el hombre de nuestro tiempo tenga que interesarse por eso que conocemos con el nombre, tan problemático, de filosofía.

---

(1) Cf. mi estudio *La Escolástica en su mundo y en el nuestro.*

III

VERDAD E HISTORIA

LA DIMENSIÓN TEMPORAL DE LA CIRCUNSTANCIA

PERO al llegar aquí surge un nuevo problema. Hasta ahora hemos hablado de la circunstancia en que el hombre se encuentra y de la necesidad de saber a qué atenerse respecto a ella, sin tener en cuenta más que de modo secundario una dimensión decisiva: el tiempo. Sin duda se ha tenido presente que se trata de la situación actual; se ha aludido también a la proyección de la vida humana hacia el futuro, y por consiguiente al hecho de que la verdad tiene que iluminar mi circunstancia futura, aquella con la cual tengo que contar para decidir ahora; y de ahí el esencial *apriorismo* de la verdad, en un sentido muy concreto; se ha hablado, por último, de la referencia de los diversos sentidos de la verdad a los modos de saber matizados temporalmente: la ciencia, la historia, la profecía. Pero la cosa es más honda y más grave.

No solamente es temporal nuestra vida, en el sentido de que ésta se hace en el tiempo y fluye en él, sino que los elementos mismos con los cuales hacemos nuestra vida—en suma, nuestra circunstancia entera—están afectados por la temporalidad; y no sólo por estar inmersos en el tiempo y «durar» en él, como todo objeto real—en rigor, no todos los ingredientes de nuestra circunstancia son «temporales» en *este* sentido—, sino, ante todo, porque precisa-

mente en cuanto componentes de esa circunstancia están *constituídos* por una forma muy precisa de temporalidad: la histórica. Será menester explicar esto con algún detalle.

Hemos visto que el trato vital con nuestra circunstancia requiere saber a qué atenerse respecto a ella; es decir, supone un estado de creencias en el cual estoy, en el que me encuentro desde luego; las creencias son, pues, por lo pronto, recibidas, producto social, y como tal, histórico. Las cosas se me *presentan*, por tanto, como un precipitado de lo que ha pasado, de lo que han sido en la vida de los hombres anteriores, cuyo heredero forzoso soy. Si la verdad es esencialmente *a priori* respecto a los actos cuya ejecución hace posible y asegura, es *a posteriori* respecto al momento presente: *viene* de un pretérito; dicho con otras palabras, implica la efectiva historia humana en que se ha constituído; en nuestro trato con las cosas está *ya* incluída la historicidad.

Un ejemplo servirá para aclararlo mejor. Un hombre ve sobre su cabeza un súbito fulgor, al que sigue un fragor prolongado. La vivencia *humana* de ese acontecimiento implica que el hombre en cuestión *sabe* a qué atenerse respecto a él, o en otro caso *necesita* saberlo. Y—supongamos lo primero—, en primer lugar, el hombre vive aquel fenómeno como algo «que pasa», es decir, como algo que «ha ocurrido ya otras veces», y verosímilmente, seguirá ocurriendo; por tanto, como un fenómeno recurrente, con el cual hay que contar, *porque así ha sucedido a los hombres pretéritos;* es decir, el súbito meteoro viene a alojarse en una categoría preexistente a él, y esa inserción empieza a hacerlo «inteligible», esto es, hace posible algún comportamiento frente a él por parte del hombre. En segundo lugar, ese hombre, si es un miembro de un determinado grupo histórico-social, habrá observado una manifestación de la cólera de los dioses; si pertenece a otro grupo, habrá sido testigo de un presagio; si forma parte de un tercero, habrá contemplado un fenómeno físico; y la razón de esa diversidad de «objetos» presentes para los distintos hombres no es otra que la *razón histórica* de las experiencias humanas de que cada uno de ellos es heredero. En tercer lugar, ese

hombre temblará y huirá, o correrá a anunciar a sus compañeros el aviso, o volverá tranquilamente los ojos al libro que estaba leyendo, *porque* en el siglo XVIII Benjamín Franklin descubrió el pararrayos. Es decir, la *realidad vital* misma con que el hombre se encuentra y que es un ingrediente de su circunstancia, y—correlativamente—los actos con que responde a ella, son sustancialmente *históricos*. Y como a eso—encontrarse con una realidad y hacer algo con ella—llamamos *vivir*, resulta que la vida *individual* es ya de por sí histórica. (Entre paréntesis: si suponemos que el hombre que observa el relámpago y el trueno no sabe a qué atenerse—caso posible, pero límite y en rigor poco probable—, la situación no se altera, porque ese hombre necesita saber qué ha pasado, y los medios con que cuenta y a que primero acude para averiguarlo consisten en la apelación a lo que «se cree» sobre ello, y aun en el caso de que lo indague por su cuenta, lo hace mediante el repertorio de ideas y creencias sobre la realidad, que ha recibido, y que son estrictamente históricas)

Y no paran aquí las cosas. En nuestro tiempo—por supuesto, no sólo en él, pero no siempre—, el hombre, además de *ser* histórico, *sabe* que lo es. Sabe que el trueno y el rayo no han sido siempre lo mismo para los hombres. Naturalmente, su reacción más inmediata es pensar que los otros estaban en el error, y sólo él en lo cierto: pero cuando la experiencia histórica es suficientemente dilatada, empieza a parecerle extraño e inverosímil que los hombres hayan vivido miles de años obstinadamente empecinados en el error—en diversos errores respecto a todo—, y sólo él se encuentre en posesión de la verdad. Parece un extraño privilegio, un poco azorante. Pero cuando el hombre piensa en el futuro, sus zozobras aumentan: en efecto, o los hombres del porvenir permanecerán definitivamente en el estado de creencias en que él se halla—y la historia habrá cambiado súbitamente de aire, pasando de la fluencia a la inmovilidad—, o él será un antiguo, un pretérito, que vivía en una creencia anticuada y falsa. Y—también por razones históricas, no por ningún motivo concreto y *actual*—viene el hombre a dudar de su propia convicción, y—lo que es más peregrino—*de toda convicción*. Vemos aquí un

ejemplo dramático de cómo la mera pluralidad de creencias—simultáneas o sucesivas, pero en este último caso «presentes» en mi conciencia histórica—engendra incertidumbre y obliga a apelar a una certeza superior y decisiva.

Bien está; por esta nueva vía hemos llegado otra vez a tropezar con eso que se llama filosofía y que, como vimos, ha tenido tradicionalmente la pretensión de alcanzar la verdad radical. Pero ¿hemos dicho *tradicionalmente?* ¿Quiere esto decir que la filosofía es, ella también, histórica, y que su «verdad radical» no es única, sino varias que se han ido sucediendo en el tiempo? Porque entonces estamos en la misma dificultad. La temporalidad de nuestra circunstancia envuelve cuanto se encuentra en ella, y desde luego la filosofía y *toda verdad* que pretenda imponérsenos como tal; se entiende, en cuanto elemento de nuestra circunstancia, en cuanto ingrediente funcional de nuestra vida. Qué le pase a la verdad «en sí» es cosa que no sé todavía; pero aquí se trata de la verdad que yo necesito ineludiblemente para vivir. Su historicidad amenaza con anular *ipso facto* su eficacia y dejarme desamparado y a la intemperie.

Esto hace que suban de punto nuestras inexorables exigencias. No sólo necesitamos una verdad que dé razón de todas las demás, que decida entre ellas y las sitúe en una perspectiva clara, sino, además, que dé razón de la relación de sí misma con la historia, que se justifique, no ya frente a su objeto, sino respecto a su necesaria inmersión en esa extraña, azorante realidad que llamamos el tiempo y esa su forma humana que es la historia.

«PIRRONISMO HISTÓRICO», «RELATIVISMO»

Cuantas veces el hombre se ha *sentido* histórico se le ha producido un estado de desconfianza respecto a la verdad. Para ello ha sido siempre menester que se encontrase con un vasto horizonte histórico conocido; porque, en efecto, ha habido épocas en que el hombre se sabía, naturalmente, precedido por un multisecular pretérito,

pero éste aparecía como cualitativamente homogéneo o impreciso, como lo «inmemorial», y no estaba presente a sus ojos la mudanza de la historia. Esto ha solido ocurrir en épocas de estabilidad, en que las instituciones, los usos y las creencias se encontraban ya al nacer, preexistentes al individuo, y con escasa variación conservaban su vigencia durante su vida y prometían perdurar aún. Pero en otros tiempos—como el nuestro—las cosas pasan de muy distinto modo: la variación experimentada personalmente por un hombre joven, nacido en este siglo, es inaudita; si a esto se agrega el dilatadísimo saber histórico que poseemos, se comprenderá la conciencia de inestabilidad que nos domina. En épocas anteriores se han dado situaciones análogas—nada más que análogas, entiéndase bien—: en el mundo helenístico, en los últimos siglos del Imperio romano, en el Renacimiento, a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Epocas, todas ellas, en que se ha ampliado el horizonte geográfico e histórico del hombre europeo: el paso de las ciudades-estados a las monarquías territoriales de Alejandro y los Diadocos, y el trato próximo con el Oriente, que revelaba el remotísimo pasado egipcio y caldeo; la enorme ampliación del mundo llevada a cabo por los romanos, y que suscita ya un primer movimiento de asombro, precursor de la conciencia histórica, en la mente alerta de Polibio; los descubrimientos geográficos, unidos a la exhumación de las culturas antiguas, en el Renacimiento; los cronologistas, que a fines del XVII empiezan a manejar con precisión y en detalle—por lo pronto cuantitativamente—el pasado: Escalígero, Huet, Bayle; y unidos a ellos, los viajeros que empiezan a referir novedades de tierras lejanas (1). En todos estos momentos ha hecho su aparición, en una forma o en otro, cierto escepticismo, con el cual tuvieron que habérselas todos los pensadores, y que conocemos con el nombre, tan en boga durante la época barroca, de «pirronismo histórico». ¿En qué consistía propiamente?

---

(1) Cf. Paul Hazard: *La crisis de la conciencia europea* (1680-1715). (Traducción de J. Marías, Madrid, 1941.)

El hecho de que acerca de cualquier cosa se hayan sostenido opiniones distintas y encontradas, por hombres de indudable mérito; el que se haya juzgado buena y mala la misma cosa en diferentes tiempos o países; el que las más firmes creencias, compartidas por grandes multitudes, se hayan desvanecido y hayan sido sustituídas por otras, todo esto lleva a considerar la historia como un campo de ruinas, en el que nada permanece en pie. La historia como repertorio de errores: ésta ha sido la imagen habitual, siempre que ha faltado la impresión de la *continuidad*, es decir, que el estado de ánimo *tradicional* ha sido sustituído por el *histórico*. Pero a esa imagen se ha reaccionado de dos modos muy distintos: unas épocas han sentido la historia entera como un error frente a la verdad propia, poseída por ellas—ésta es, por ejemplo, la actitud racionalista de Descartes o de Galileo—; los hombres anteriores han errado—se piensa—porque no sabían o no hacían tal cosa que nosotros sabemos o vamos a hacer; desde ahora, por el contrario, se sabrá lo que es efectivamente, verdad; estas épocas son las ahistóricas, porque conocen la historia, pero se excluyen de ella, se oponen a ella; se afirman como el presente, frente a todo el pretérito. Pero hay otras épocas que se sienten históricas, esto es, inclusas en la historia, afectadas íntimamente por la historicidad, sometidas a la misma condición que las pasadas y, por tanto, *destinadas a pasar*. Y entonces, ante la discordia de las opiniones, se sienten incapaces de decidir cuál es la verdad o de descubrirla, y se atienen a una consideración, melancólica y curiosa, de las presuntas verdades en litigio. Esta es la emoción característica del «pirronismo histórico»—porque se trata más de una emoción que de una tesis—.

La tesis subyacente, soterrada bajo esa emoción, es el «relativismo». La verdad—se dice—es *relativa*, es decir, está referida al hombre que la posee o enuncia, condicionada por él, y su validez es necesariamente restringida. Un individuo, un país, una época, tienen cada uno «su» verdad, cuya esfera de validez tiene límites; a lo sumo, y en el mejor de los casos, habría algunas verdades de anormal generalidad, que serían tal vez válidas para *todos* los hombres,

pero empleando esa expresión como un colectivo, serían verdades relativas a la *especie humana* en su totalidad, condicionadas por su constitución específica; a pesar de su generalidad, siempre serían relativas.

El pirronismo histórico tenía un supuesto: la existencia de una verdad absoluta; a esa verdad es a la que renunciaba, descorazonado; en rigor, el pirronismo no desconfiaba de la verdad, sino de la capacidad humana para reconocerla, para decidir cuál es; por eso hacía siempre hincapié en la alta calidad de los hombres que habían errado; su motor íntimo era el reconocimiento de la capacidad de error de la mente humana: si tantos se han equivocado, ¿cómo acertaré yo?—ésta venía a ser la secreta angustia de los pirronistas; y por eso, de vez en cuando, sentían un acceso de entusiasmo y ánimo y se lanzaban afanosamente en busca de esa verdad existente, pero esquiva.

El relativismo, en cambio, no se contenta con renunciar a la posesión de la verdad, sino que la reduce a los límites en que es realmente poseída por él, la hace sufrir una disminución. El punto de partida es siempre el mismo: la discordancia de las opiniones —διαφωνία τῶν δοξῶν, según la expresión de Agripa—; la negación de la evidencia conduce a la imposibilidad de un *criterio* suficiente, que permita la decisión. Pero el relativismo va más lejos: esa decisión no tiene sentido, porque implicaría una evasión de mis condiciones efectivas; verdad y falsedad dependen para él de la necesidad, posibilidad o imposibilidad de que yo piense algo (1); el supuesto del relativismo es una nueva discordancia o διαφωνία: la existente entre la realidad, absoluta y única, y las variables condiciones en que opera el pensamiento.

Pero como la función de la verdad es poner de manifiesto lo que las cosas *son*, trascender de toda mera *apariencia* y desvelar la reali-

(1) Véase la decisiva crítica del psicologismo y el relativismo en el tomo I de las *Investigaciones lógicas*, de Husserl; pero confróntese con su ensayo *Philosophie als strenge Wissenschaft* y, sobre todo, con su nueva visión del psicologismo en su *Formale und transzendentale Logik*.

dad misma, hacer salir al hombre de su subjetividad, del círculo mágico de sus «impresiones» o «ideas», para poner ante él las *cosas mismas*, patentes o *en persona*, y hacer que así sepa a qué atenerse, el relativismo anula, no digamos la «esencia», sino algo que le sería, si fuese consecuente consigo mismo, más penoso: la *función vital* de la verdad. Porque, en efecto, «mi» verdad no me sirve; para que sea efectiva y realmente *mía*, para que adhiera a ella y me sea apoyo, necesito que no sea «mía», sino *de las cosas*. Tan pronto como he reducido el vigor de una verdad a unas fronteras determinadas, pierde automáticamente su vigencia dentro de esas fronteras mismas. La verdad tiene que funcionar, rigurosamente, como el órgano de la trascendencia. Sólo así puede ejercer para el hombre su doble papel de iluminación y seguridad. El hombre sólo puede aquietarse en la realidad, allende sus interpretaciones y teorías; por otra parte, sólo mediante éstas puede saber a qué atenerse respecto a esa realidad misma. En esa interna *aporía* radica el problema mismo de la verdad, que adquiere su máxima agudeza al insertarse en la historia. ¿Cuál puede ser la conexión de estas dos dimensiones esenciales de la vida humana?

LA VIVENCIA DEL TIEMPO

Si ahora, abandonando no sólo las tesis teóricas e interpretativas, como es la relativista, sino también las manifestaciones históricas que suponen ya una reacción intelectual, como acontece con el pirronismo histórico, procedemos de un modo puramente *descriptivo*, encontramos que detrás de los fenómenos considerados late una cierta *vivencia* del tiempo, que sólo es una de las posibles.

Podríamos denominarla la vivencia del tiempo como *destructor*. El espectáculo permanente de la caducidad de las cosas, que pasan y dejan de ser, hace que el tiempo sea vivido como una fuerza que va desgastando y deshaciendo las cosas todas, que las va minando y desvaneciendo. Flor, mujer, edificio, costumbre o Imperio, todo envejece, declina y pasa. La lírica, la filosofía y la historia han partido,

en ciertos momentos decisivos, de esa manera de sentir el tiempo. La *duración* es, simplemente, la *resistencia* al tiempo; y el resultado de éste, el fruto de su acción, la *ruina*, o tal vez ni la ruina siquiera: *etiam periere ruinae* (1).

Pero el tiempo puede suscitar también una emoción contraria. Las cosas son deshechas por el tiempo, sí; su ser es durar, y por tanto resistir; pero ese durar, ¿no es, si bien se mira, *permanecer en el tiempo?* ¿No es *en* él y gracias a él como acontece ser a las cosas reales? Y, sobre todo, si bien es verdad que el tiempo consume y acaba nuestra vida, ¿no es más verdad aún que nuestra vida es temporal, que vivir más es vivir más tiempo, que la vida se hace, no ya en el tiempo, sino *de* tiempo, que éste es la sustancia con la cual se teje su trama? Si consideramos que vivir es disponer de una reserva limitada de tiempo, y que el curso de éste nos la va menguando, no podemos menos de reconocer también que *vivir* en acto es ir viviendo, gastar ese tiempo; que sólo de él se nutre y con él se hace nuestra vida. Por último, si es cierto que el tiempo *pasa,* y su modo de ser consiste en pasar o fluir, no olvidemos que también es algo que *queda*, algo que se conserva y acumula; y a eso llamamos *edad*, que es algo rigurosamente real y positivo.

Cuando se mira el tiempo desde esta otra vertiente, la historia presenta una perspectiva bien distinta. No es tanto lo que se *deshace* en el tiempo, sino lo que se *hace* en él; en lugar de aparecer como un campo de ruinas—o además de ello, para ser más justos—, se manifiesta como *gesta,* como el conjunto de las cosas que han sido hechas en el decurso temporal, penetradas en su íntima sustancia de temporalidad, con duración real, fecha y edad. A esta vivencia del tiempo corresponde una nueva emoción humana, que se traduce también en un estado de ánimo y en una actitud, que no es sólo de la inteligencia, sino de la vida entera: la *conciencia histórica.*

---

(1) En mi ensayo *El saber histórico en Herodoto (Leonardo,* Barcelona, 1946) he mostrado la reacción de la mente griega a esa vivencia.

LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Nuestra época vive en ella, y ésta la caracteriza en uno de sus estratos más profundos. El hombre actual se sabe histórico y vive realmente, de una manera inmediata, su inserción en la historicidad: está efectivamente *inmerso* en ella. En rigor, ninguna realidad humana le es inteligible si no se le presenta como *datada,* como situada en un momento preciso de la historia. Baste recordar el cambio de función que han experimentado las *fechas* en los últimos decenios. Hasta hace poco tiempo, las fechas eran asunto de erudición; no en vano procede de la cronología el primer manejo preciso y metódico de ellas; la fecha era algo «añadido» a la realidad histórica, algo que servía para identificar con mayor seguridad, para catalogar y ordenar las cosas, para decidir alguna cuestión dudosa. Se leía a un escritor sin *necesitar* conocer sus fechas; a lo sumo, se deseaba una vaga localización en la historia; los «clásicos» resultaban decididamente intemporales; hay una disciplina en que las fechas se omiten casi universalmente: la hagiografía; casi nunca se sabe cuándo vivieron los santos, y se escriben sus vidas sin apenas referencias temporales; con lo cual se pasa por alto, naturalmente, el tema de las formas históricas de la santidad. Hoy, por el contrario, lo primero que necesitamos saber de un hombre es cuándo nació y murió; y lo necesitamos simplemente para *entenderlo;* la fecha es un ingrediente decisivo de su vida, y ningún gesto, hecho o palabra de un hombre resulta inteligible aparte de aquélla. Por esta razón, todo lo que se nos dice o leemos de alguien, antes de conocer su fecha *precisa,* nos resulta *equívoco,* no acabamos de entenderlo, pensamos que aquello puede querer decir una cosa u otra; esa vaga desazón nos revela que nos falta una pieza para ponerlo todo en orden y en claro; y cuando conocemos el dato temporal—no simplemente «cronológico», sino *histórico,* esto es, *circunstancial*—, la intelección se logra súbitamente y todo adquiere un contorno firme y preciso.

Un nombre humano pide para nosotros ser enmarcado entre dos fechas; sin ellas, resulta incompleto; hasta tal extremo, que, como ya he advertido en otro lugar, experimentamos un curioso malestar frente a nuestros contemporáneos vivos y a nosotros mismos; nos sentimos deficientes, *imperfectos*—y esto es lo que literalmente somos, imperfectos, es decir, inacabados o inconclusos—, y anticipamos con una interrogante la segunda fecha, la de la muerte, que aparece así como exigida y necesaria. Los latinos, para decir que alguien había muerto, decían que vivió: *vixit;* nosotros, más bien, entendemos plenamente que alguien ha vivido cuando contamos con su nacimiento y con su muerte.

Por otra parte, este esquema es proyectado a todo lo que tiene que ver con las vidas humanas, incluso a lo que se presentaba tradicionalmente como perdurable. Estamos lejos de la actitud que reconocía el valor «eterno» de un clásico o de una obra de arte; de la situación de ánimo de los revolucionarios de 1789, que establecían los derechos «del hombre y del ciudadano», sin más restricción; de la creencia en que estaba Augusto Comte acerca del estado «definitivo» de la mente humana. Ante cualquier forma o elemento de la vida humana, nos preguntamos hasta cuándo durará; y no es sólo una acentuación de la conciencia de caducidad de las cosas, provocada por la aceleración del *tempo* de la historia, sino algo más radical; porque igualmente nos preguntamos cuándo empezó aquella cosa; cada vez está menos dispuesto el hombre de nuestra época a admitir las cosas que, como los vascos, «no datan»; cada vez es más restringido el núcleo de las cosas que son vividas como «inmemoriales».

La conciencia histórica, pues, nos hace considerar toda realidad humana—y primariamente a nosotros mismos—como adscrita a un puesto insustituíble del acontecer histórico y *cualificada internamente por esa adscripción,* sólo en la cual adquiere la plenitud de su sentido. Por supuesto, esto vale de manera eminente para todo decir y todo pensamiento; por tanto, para todas las formas de la verdad. Parece que no queda sino una salida: la renuncia a ésta en lo que

tiene de pretensión absoluta, para conservar sólo lo que pudiéramos llamar la «vivencia de la verdad», esto es, los modos de ver las cosas los hombres de las diferentes épocas, cuando éstos han creído saber a qué atenerse respecto a ellas. El resultado de esta consideración sería, en suma, una contemplación de las *formas históricas* como tipos. En otros términos, una forma refinada de relativismo, que es la conocida con el nombre, tan traído y llevado en estos años, de *historismo;* un punto de vista en el cual permanece Dilthey, a pesar de que hay en él un genial intento de no quedarse ahí; y adviértase que, en la medida en que no lo supera, no es por exceso, sino —paradójicamente—por *falta de historicidad.*

Y tenemos que preguntarnos todavía otra vez: ¿qué pasa con la verdad?

LA PERSPECTIVA TEMPORAL Y LA REALIDAD

Ya advertí, casi al comienzo de este libro, que la forma de historismo consistente en una morosa detención en las formas históricas es infiel a la propia índole de la historia; porque ésta, que es una realidad dinámica, no soporta el ser reducida a formas—las formas son sólo elementos abstractos de la móvil realidad histórica—, y además su marcha inexorable no tolera detención, sino que remite al presente, y éste, a su vez, nos proyecta hacia el futuro y nos introduce en el ámbito de las *posibilidades.* Pero esta consideración, por evidente y eficaz que sea, no basta para poner en claro la extraña implicación de la verdad y la historia.

Tenemos que tomar un nuevo punto de vista, desde el cual empezará a resultar comprensible este problema; y digo *empezará,* porque en él va implicada toda una interpretación del ser, cuya exposición sería prematura en este lugar.

Habíamos visto que el pirronismo histórico radicaba en estos dos supuestos: 1) hay una verdad absoluta; 2) es sobremanera inverosímil que el hombre la alcance, y desde luego no es capaz de decidir con seguridad cuál es. El relativismo, que daba un paso

más, se sustentaba a su vez sobre otros dos, más profundos: 1) la realidad es absoluta y unívoca; 2) la verdad es siempre relativa a las condiciones subjetivas del pensamiento; luego la verdad—como intento de aprehensión de la realidad—es imposible. Es decir, los dos supuestos del relativismo niegan el primero y capital del pirronismo histórico, y por eso aparece éste como una forma «ingenua» y mitigada de aquél.

Pero hay que preguntarse si los supuestos del relativismo son admisibles. Su raíz más honda es, paradójicamente, una forma muy concreta de absolutismo: la que Dilthey—perspicaz en este punto—gustaba de llamar *absolutismo del intelecto*. A la base de él está la vieja noción de la verdad como *adaequatio intellectus et rei;* porque, en efecto, la palabra *adecuación* quiere decir o demasiado poco o demasiado: si no indica más que una vaga «conformidad» o concordancia, es sumamente imprecisa, porque no esclarece de qué tipo de conformidad se trata; y si quiere significar una peculiar ecuación o identificación entre la cosa y el entendimiento, entonces rebasa ampliamente la evidencia y descubre su fundamento en una teoría sumamente discutible. Esta interpretación supone, en primer lugar, la independencia previa del entendimiento, de un lado, y la cosa, del otro; en segundo lugar, que la función del intelecto es obtener una especie de dúplica de la cosa—lo que se llama, en términos generales, *idea*—, la cual, cuando es correcta, esto es, cuando es una idea verdadera o *verdad,* «coincide» con la cosa y corresponde unívocamente a ella; en otro caso es una falsedad o error. En otros términos, la realidad y la verdad son «ab-solutas», de tal suerte, que una idea o teoría, si es verdadera, elimina toda otra posible acerca de la misma realidad. Por esta razón, la multitud de teorías que patentiza la historia es, por lo pronto, indicio de la falsedad de *casi todas;* y tan pronto como se advierte que esos errores no son azarosos, sino fundados en las condiciones mismas en que está el intelecto humano, se relativiza *toda* verdad, y se la anula, en definitiva, desde ese mismo punto de vista. Y adviértase que cuando se ha querido escapar a esta dificultad por la vía del idealismo, la situación ha sido

en última instancia análoga; porque, o se ha conservado el mismo esquema, después de «justificar» de un modo o de otro la correspondencia entre las ideas y las cosas, como hizo el idealismo «dogmático»—y de ahí el típico seudoproblema de la «comunicación de las sustancias»—, o se ha ido a parar a la idea del «pensar productivo», dentro del cual la «coherencia» entre las ideas hace el papel de la *adaequatio*, y la relación entre el «yo puro» y el «yo empírico» de cada uno de nosotros vuelve a suscitar el problema del relativismo.

Ahora bien, una consideración atenta muestra, ante todo, que ni encuentro nunca las cosas aparte de mí, ni me encuentro tampoco yo—y, por consiguiente, mi inteligencia—aparte de las cosas. Esa presunta «independencia», que permitiría un subsecuente contacto y una «comparación» entre ambos elementos autónomos, es una mera *hipótesis*, que ninguna evidencia viene a justificar. Las cosas con que tengo que habérmelas, las que me plantean problemas, aquellas respecto a las cuales necesito saber a qué atenerme; en suma, las que provocan la exigencia de la verdad, se dan en mi vida, como elementos o ingredientes de mi circunstancia, por tanto, aquí y ahora, en determinada perspectiva, una de cuyas dimensiones, como vimos, es la temporal. Sólo así me es presente la realidad, sólo así puedo referirme primariamente a ella. Lo que llamo *cosas*, lejos de darse de un modo abstracto y «absoluto», *incluye a la perspectiva*. La realidad «gato» es rigurosamente distinta para mí, para un ratón, para una pulga emboscada en su pelaje y para un parásito de su fauna intestinal; y un posible gato que fuese el mismo y único es una convención; con todo rigor, una *teoría* o interpretación, fundada en la múltiple realidad *gato*. Sin salir—para no forzar las cosas—de la vida humana, ya vimos cómo el trueno y el rayo son cosas diferentes para los hombres de distintos núcleos históricos; y, para mí mismo, un río es algo que me apaga la sed, algo que me cierra el paso cuando lo encuentro en mi camino, algo que me defiende cuando se interpone entre mí y un enemigo; tres distintas realidades vitales, que *dan pie* para una *interpretación* mía, cuyo resultado es el *concepto*

de río, el cual posiblemente será «único», pero que es un nuevo elemento, del cual me sirvo para manejar las otras tres realidades. Y a nadie se le ha ocurrido todavía confundir un concepto con un río, aunque se confundan *in genere* los conceptos con la realidad.

Por tanto, la perspectiva es un *ingrediente* de la realidad; y como las perspectivas *posibles* son *muchas,* la realidad en cuanto tal envuelve una esencial *multiplicidad* y consiste formalmente en ser repertorio de *posibilidades.* Con lo cual—sea dicho de paso, ya que no es oportuna la detención en esto—se esboza una relación entre posibilidad y realidad, mucho más íntima de lo que suele suponerse, y de distinto signo. Pero como, por otra parte, la perspectiva está definida por el tiempo, y no sólo por el tiempo del reloj y del calendario, ni siquiera por el tiempo vital o edad, sino también por el tiempo histórico, la historia queda introducida en eso mismo que el hombre llama *realidad.* Dicho en otros términos, *la realidad*—en el sentido *primario* y *concreto* que tiene esta palabra y del cual hay que partir, esto es, aquello con que me encuentro y tal como me lo encuentro—*es histórica.*

Pero esto quiere decir, a su vez, que ninguna verdad agota la realidad, que ésta las desborda todas, puesto que implica todas las perspectivas posibles, y la verdad es la presencia de la realidad misma, *en persona,* patente, *a mí, aquí y ahora,* es decir, en una perspectiva determinada, que no excluye en modo alguno las demás. La verdad descubre la realidad efectivamente, la ilumina, muestra lo que es, hace que sepamos a qué atenernos respecto a ella y que estemos en seguridad para hacer con ella nuestra vida; pero descubre lo que la realidad es *desde mi punto de vista circunstancial;* y esa verdad—que no es *mía,* sino de la realidad, porque ésta es la que se manifiesta, que es, pues, rigurosamente «objetiva»—, para ser *la* verdad, tendría que integrarse con todas las demás verdades posibles, igualmente «objetivas» y reales, obtenidas desde la totalidad de las perspectivas. (Más adelante tendremos que preguntarnos por la articulación de esa multiplicidad de verdades, que es más que una multiplicidad.)

Unicamente tienen «absolutividad» ciertas verdades que, en efecto, parecen únicas y exclusivas: son las verdades *abstractas*. Pero esto es perfectamente claro: las verdades abstractas *no se refieren a la realidad,* sino a esquematizaciones de ésta; es decir, a ciertos elementos o aspectos de ella—idea quiere decir aspecto—, obtenidos desde un punto de vista determinado y con formal eliminación de los demás—en esto consiste precisamente la abstracción—; y entonces, naturalmente, la verdad tiene que ser unívoca y exclusiva, puesto que su función es aquí hacer patente un objeto de estas condiciones. Lo que ocurre es que, por razones que sería largo enumerar, la lógica y la teoría del conocimiento han solido operar, durante siglos, con tenacidad sorprendente, con verdades abstractas, y casi nunca han descendido al pensamiento concreto, que tiene dificultades mucho mayores. Y esto ha hecho que se considere como propio de la verdad algo que sólo pertenece a una clase muy particular y *secundaria* de verdades, y que únicamente tiene sentido en la consideración de la realidad «desrealizada» que surge cuando el hombre se dedica a un menester especialísimo y nada primario en su vida. Y baste con señalar aquí la nueva figura que adquirirían disciplinas como la lógica y la teoría del conocimiento cuando planteasen su problema en toda su radicalidad y amplitud, de suerte que las actuales quedasen reducidas a meros capítulos, correspondientes a determinados casos particulares.

Por consiguiente, la *mera* multiplicidad de creencias o ideas acerca de una «misma» realidad no prueba la falsedad de ellas, porque sólo en un sentido peculiar la realidad es *misma* o idéntica; lo cual no quiere decir, por supuesto, que *cualesquiera* ideas pueden ser conciliables y verdaderas. Más aún, la variedad histórica de las ideas acerca de algo es indicio de su probable concreción y riqueza. Por último, las verdades no se excluyen en principio, porque ninguna de ellas agota la realidad, pero todas—si son efectivas verdades—la conocen y la muestran. No se justifica, pues, por ser *absolutivista,* el punto de vista del relativismo; y el hombre, a pesar de la historia,

no tiene que renunciar a la verdad. Pero ahora surge otro nuevo problema; veámoslo.

HISTORIZACIÓN DE LAS FORMAS DE CONOCIMIENTO

Nos encontramos con los términos invertidos: parecía que se nos escapaba la verdad, y ahora nos hallamos rodeados de verdades múltiples y posiblemente conciliables; pero repárese en que los problemas suelen surgir cuando se encuentra uno en presencia de varias presuntas verdades, en las cuales se cree, es decir, con las cuales hay que contar. Las diversas certidumbres, cuando son opuestas, plantean la cuestión de decidir entre ellas; pero aunque no lo sean, suscitan otra distinta: la de establecer un orden y jerarquía entre ellas, descubrir su conexión y conseguir así que funcionen todas como efectiva certidumbre. El hábito del pensamiento abstracto nos ha acostumbrado a darnos por satisfechos cuando sabemos que algo es verdad, que un enunciado es verdadero; esto se justificaría si se tratase de poseer un catálogo o repertorio de verdades; pero como la función de la verdad, según hemos visto largamente, es hacer que sepamos a qué atenernos respecto a nuestra situación, y entre las muchas verdades nos encontramos desorientados y perdidos, cada una de éstas aparece como menesterosa y esencialmente deficiente mientras no esté articulada con las demás, de manera que constituyan todas una figura de *mundo*, esto es, un sistema de creencias ordenadas en una perspectiva coherente.

Esto había sido reconocido hace mucho tiempo, de modo eminente por Hegel, y es sabido que la verdad sólo lo es plenariamente en forma de *sistema*, dentro del cual cada una de las verdades integrantes está siendo activamente sustentada y apoyada por todas las demás. Las precisiones de la fenomenología de Husserl sobre los todos y las partes (1), y sobre todo el concepto de fundación o

(1) Cf. su genial investigación de este título, III de las *Investigaciones lógicas*.

Fundierung, contribuyeron a dar un sentido más claro y riguroso a esta exigencia de conexión sistemática. Pero se ha solido entender siempre de un modo *lógico,* y no *real*—en el caso del hegelianismo, la realidad es ella misma lógica, y en esa medida, pero a ese precio, es radical y eficaz su idea de sistema—; quiero decir que se ha partido por lo general de las exigencias del *conocimiento,* de la concatenación de las verdades como *ideas,* más que de la estructura sistemática de la propia *realidad;* es ésta, como veremos más adelante, la que es sistemática, y *por eso* tiene que serlo la verdad y el conocimiento. Pero, además, como la realidad es histórica, en el sentido preciso que antes indiqué, un sistema real tiene que serlo también, esto es, la verdad tiene que funcionar como tal dentro de un *contexto* histórico, y sólo en él tiene efectiva existencia veritativa (1). ¿Qué quiere decir esto?

La realidad se presenta al hombre y se constituye como tal en su vida desde una perspectiva determinada; y una de las componentes de ésta es el momento histórico en que está situada; en este respecto, pues, las diferentes visiones de la realidad—con mayor rigor aún, las diversas realidades vistas—están ordenadas históricamente, y no sólo yuxtapuestas al azar. Pero la ordenación histórica no es una mera *sucesión* cronológica, en virtud de la cual se podría hacer corresponder un número ordinal a cada punto de vista y a cada forma de patencia de lo real, correlativamente. En primer lugar, el tiempo es irreversible, de manera que no se puede recorrer la escala más que en un sentido. En segundo lugar, cada momento es cualitativamente insustituíble y representa una situación que no se puede reducir a otras, ni a suma o combinación de ellas: es lo que se llama, con metáfora expresiva, un *nivel* histórico determinado. En tercer lugar, cada situación histórica *viene de* las demás anteriores, y éstas quedan im-

---

(1) Después de las geniales tentativas de Dilthey, nadie ha visto esto con más claridad y rigor que Ortega; cf. *Historia como sistema,* para citar un solo texto. Véase también mi estudio "Vida y razón en la filosofía de Ortega", en mi libro, próximo a publicarse, *Filosofía española actual* (Colección Austral).

plicadas en ella, virtualmente contenidas, y sólo es plenamente inteligible si se la ve como *resultado,* como transitoria concreción dinámica de un pasado actuante, históricamente presente en ella. En cuarto lugar, esto no puede hacernos olvidar lo que cada situación histórica tiene de radical innovación o *invención;* es un resultado de las anteriores, pero *no sólo* un resultado; con todo el pasado en la mano, nunca podríamos tener el presente, y éste, con todo el pretérito tras sí, sólo *hace posible* el futuro, pero en modo alguno lo determina positivamente; es reino de libertad, y sólo el hacer humano, proyectivo e imaginativo, lo puede realizar; por eso la idea de *evolución* es totalmente insuficiente para entender la historia; porque ésta no consiste en una *explicatio* o despliegue de algo que estuviese implícitamente ya, sino en auténtica innovación, en vista del pretérito, eso sí, pero fundada en el carácter esencial de la vida humana, que consiste en *no estar hecha y tener que hacerse*. Por eso la historia es poesía—ποίησις—y drama.

Por consiguiente, no sólo toda verdad es histórica, en el sentido de que esté inmersa en la historia y condicionada por ella, sino que es *históricamente verdadera;* es decir, sólo porque corresponde a un punto de vista determinado, al cual sólo se ha llegado en virtud de toda la historia, es verdadera. A la realidad le pertenece, como vimos, la perspectiva; pero, a su vez, el punto de vista sólo es inteligible—más aún, sólo es *real*—si se ha *llegado* a él por los pasos contados de la historia; en otro caso, es un punto de vista ficticio y abstracto. La razón de ser de una realidad histórica incluye la historia misma; y, por tanto, únicamente con esa historia—si bien no sólo con ella—es posible *dar razón* de esa realidad; y la verdad, como hemos visto tantas veces, tiene esa función primaria. Por esto decía que es intrínsecamente necesario su *contexto* histórico, es decir, aquello con lo cual está tejida, con lo que se hace su trama: los largos hilos que *vienen de* y *va a,* de los cuales recibe toda su sustancia el *nudo* que es toda situación. Aislada de su contorno efectivo, toda cosa es una abstracción; y si se toma una verdad prescindiendo de aquello por lo cual es verdadera, en rigor es falsa. Po-

dríamos decir que todo enunciado aislado, sin conexión histórica, es abstracto y, por consiguiente, «irreal», o—en la medida en que pretende ser concreto y versar sobre realidades *sensu stricto*— formalmente falso. Hasta tal punto es íntima y esencial la conexión de la verdad—en su sentido y su función *primarios* en nuestra vida, y que no excluyen, entiéndase bien, otros *derivados* o *analógicos*— con la historia.

Esto nos lleva a la necesidad de una historización metódica y formal del conocimiento. Todo conocimiento es histórico; y si no lo sabe, si no cuenta con ello y se comporta como tal, lleva inclusa una dimensión de error; error, por lo pronto, respecto a sí mismo. Un enunciado tiene su sentido *en vista* de una situación determinada —el hecho de que ciertas situaciones parciales y esquemáticas tengan un *área* de validez amplísima, que se extienda a períodos multiseculares, incluso, en el caso límite, a la historia *entera*, no altera la historicidad de esas situaciones, en cuanto son reales—; si se prescinde de ella, el sentido queda obnubilado; y si no se advierte esto, suplantado por otro distinto, esto es, alterado. Por esta razón, si se toman los conceptos y las formas del decir como *invariantes*, se comete un grave error. La identidad de los conceptos y de las expresiones que los significan, a lo largo de la historia, no es un puro equívoco: refleja la persistencia durante ese tiempo de algún elemento o dimensión que funciona de modo análogo; pero no debe perderse de vista que ese ingrediente perdurable e idéntico es sólo un esquema formal, y como tal incompleto, que sólo adquiere su plena concreción real cuando se va llenando de sucesivos contenidos históricos; una vez más, el pensamiento abstracto ha deformado nuestra visión de las cosas; porque la abstracción, en efecto, sólo se interesa por esos esquemas, y puede atenerse a su identidad sin grave quebranto; pero el conocimiento real, sobre todo el de lo humano, necesita integrarse con la concreción insustituíble de las cosas (1).

(1) Cf. el anejo al ensayo de Ortega, antes citado: *Apuntes sobre el pensamiento*.

Será menester, pues, referir todo decir, todo concepto, en suma, toda verdad, a su situación histórica, para entenderla desde ella; pero la cosa es más compleja de lo que a primera vista parece, y nos afecta también a nosotros, es decir, a la verdad actual. En primer lugar, porque la situación en que vivimos nos es «dada», pero no nos es *patente*, y en cierto sentido—a saber, intelectualmente—suele sernos más ajena que las pretéritas; por esto tuve que iniciar este libro con una exposición de ella, de tal modo, que su primer capítulo está actuante en todos los demás, que sin él quedarían reducidos a una abstracción y arrancados a la historicidad que les es propia. En segundo lugar, porque no basta con una mera «localización» de cada verdad en un momento de la historia, ya que cada uno de éstos envuelve los anteriores, y hay que ver en él la peculiar forma de presencia del pasado histórico; por consiguiente, hay que verlo *en movimiento*, no como un punto estático, sino *haciéndose*. Finalmente, como cada instante de la historia está constituído también por la proyección hacia el futuro, por el horizonte de imprevisibilidad y libertad que pertenece a la vida humana, se ha de tener presente también el *para qué*—se entiende, para qué forma de vida imaginada o deseada—de cada concepto o de cada verdad, pues en esto más que en nada se encuentra la raíz de su exigencia y de su función efectiva; y por esto tuve que echar mano, al analizar la situación en que vivimos, de la anterior, de la cual procedemos, y de la pretensión que nos constituye en nuestro ser actual y nos hace actuar.

Pero es claro que esta historización de las formas de conocimiento conlleva una revisión general de los supuestos metódicos, que es menester analizar.

IV

EL METODO

VERDAD Y REALIDAD

REALIDAD es aquello con que me encuentro y tal como me lo encuentro; pero al decir esto queda dicho implícitamente que hay muchos modos de encuentro con la realidad, desde la presencia física en la percepción sensible hasta la formal ausencia de la privación, pasando por todos los grados y formas de la intuición, de la aprehensión conceptual y de la simple mención, así como del «contar con». Estas diversas maneras responden, por una parte, a las diferentes estructuras de la realidad, que la hacen apta para ser hallada en una u otra forma, y por otra parte, a las distintas actitudes o comportamientos míos. En todo caso, si bien la expresión «realidad» sólo adquiere su sentido concreto en cuanto tengo que habérmelas con ella—y únicamente cabe hablar de realidades que me sean totalmente ajenas en la medida en que son mentadas por mí, aun en el modo de la exclusión, de la posibilidad o incluso de la imposibilidad de que tengan contacto conmigo; por tanto, en la medida en que de algún modo se dan en mi vida—, la realidad no me es *presente* sino en contados casos, y las mismas cosas que muestran su presencia aluden a amplias zonas latentes, como vimos en su lugar. Por consiguiente, la realidad misma nos fuerza a ejercer sobre ella una peculiar violencia, consistente en descubrirla o desvelarla, en hacerla presente o manifiesta; pero esto sólo ocurre así porque necesitamos

saber a qué atenernos acerca de ella para hacer nuestra vida. Es ésta, pues, la que requiere esa forma peculiar de presencia de las cosas que llamamos *verdad*. La verdad consiste, por tanto, formalmente en la patencia de la realidad, exigida por el modo de ser de la vida humana, y radica rigurosamente en ésta. En qué consiste, a su vez, eso que llamamos *patencia* de la realidad, y cuál es el modo de ser de la vida, son dos problemas, esencialmente conexos, cuyo planteamiento será menester intentar más adelante.

Pero esto quiere decir que aunque la realidad, en cierto sentido, nos sea «dada», esté ahí y nos encontremos desde luego con ella, necesitamos, sin embargo, paradójicamente, *llegar* a ella, porque su modo propio de ser es el estar oculta. «La naturaleza gusta de esconderse» —φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ—, decía Heráclito; se podría decir lo mismo, sin más restricción, de la realidad entera; y como está oculta y escondida, y nosotros, por lo visto, necesitamos algo latente en ella y que no tenemos, de ahí la forzosidad en que nos encontramos de tener una *vía de acceso* a la realidad; y esa vía o camino es lo que llamaban los griegos μέθοδος: *método*.

Necesitamos, pues, hacer algo con la realidad para ponerla en su patencia; pero eso que hacemos es precisamente *dejarla ser* lo que es; en otros términos, el resultado de nuestra intervención sobre la realidad no consiste en «alterarla», es decir, en hacerla ser *otra*, sino al contrario, en hacerla ser ella misma, en ponerla en su mismidad o autenticidad. Ahora bien, a la mismidad o autenticidad de una cosa es a lo que hemos llamado, en su sentido más riguroso, su *verdad*. Por tanto, ese método que nos lleva a la realidad y nos permite su acceso ejercita sobre ella una acción consistente en ponerla en su verdad o, lo que es lo mismo, en su *verdadero ser*. Para poder «poseer» la realidad, para saber a qué atenerse respecto a ella, el hombre necesita hacer algo, una faena sutil y extrañísima, mediante la cual *confiere* a la realidad lo que es más *propio* y primitivo de ésta: su mismidad o verdad.

Pero repárese en que, si el hombre hace que la realidad llegue a ser lo que ella misma es, esto quiere decir que ésta se hallaba «alte-

rada» o «enajenada»; y, por otra parte, si el hombre necesita eso que llamamos autenticidad o verdad para poder hacer su vida—cierta vida determinada que imagina o proyecta, que *pretende* vivir—, esto significa a su vez que el hombre—al menos en esta situación—, a pesar de estar en medio de la realidad, dentro de ella, se siente *extraño*. A la peculiar «alteración» de la realidad corresponde esta «extrañeza» del hombre. Ya Platón y Aristóteles hicieron arrancar el conocimiento *sensu stricto*—la filosofía—de una radical extrañeza o asombro—θαυμάζειν—, que hace al hombre abandonar la acción y «salir», por decirlo así, de entre las cosas para dejar que éstas sean lo que verdaderamente son: el hombre ejercita entonces un quehacer muy concreto, rigurosamente nuevo en manos de los primeros filósofos helénicos, que es lo que se llamó *teoría* o contemplación; y los griegos tuvieron siempre la impresión—así Parménides—de que mediante estos nuevos caminos o métodos se llega a nuevas realidades. Pero los griegos, absortos en su descubrimiento, no se pararon demasiado a pensar *por qué* necesita el hombre conocer, por qué se siente extraño en medio de las cosas y tiene que salir de ellas; sólo unos pocos pasajes de Platón—en el *Fedro*, en el libro VII de la *República*—y algunas oscuras vislumbres—si se me perdona la expresión—de Aristóteles al comienzo de su *Metafísica* o al final de la *Etica a Nicómaco*, acusan el barrunto de este problema. Y, por otra parte, el hecho de que el θαυμάζειν griego partiese de la extrañeza ante el movimiento o κίνησις hizo que al buscar la *verdad* de la realidad los helenos fuesen orientados por la idea de lo que siempre es—ἀεὶ ὄν—, y atendiesen más a esta dimensión del «siempre» que al carácter mismo de «realidad». De ahí esa propensión al pensamiento abstracto y a la huída de lo real. En Platón, el más puro exponente de la mentalidad griega, con su genialidad y su limitación, son notorios ambos caracteres, que lo llevan a efectuar, con escandalosa literalidad, con ese radicalismo propio del pensamiento, la *salida* de entre las cosas; Platón, resueltamente, las abandona, para poner su *mismidad* o *verdad* fuera de ellas, en un lugar celeste, el de las *ideas* eternas e inmutables. Y cuando Aristóteles, al caer en la cuenta de que la verdad es la

verdad *de la realidad,* vuelve a cazar las ideas, que se habían escapado a lo alto, para aprisionarlas de nuevo en las cosas, vacila entre la evidencia de que la realidad es siempre individual y concreta, y la convicción de que la verdad es lo universal, idéntico e invariable; y de ahí su genial y problemática teoría de la sustancia, fundada, como toda la filosofía de los griegos, en el supuesto de que la *mismidad* o verdad es forzosamente *identidad.* Supuesto cuyo mantenimiento conduce en última instancia, inesperadamente, al relativismo, al cual sólo se escapa, como hemos visto, no eludiéndolo, sino exigiéndole tomarse en serio y con toda radicalidad.

Estas consideraciones sitúan en una perspectiva desusada e insólita las relaciones entre la realidad y la verdad. Esta aparece como mucho más que una mera dúplica o copia de aquélla—cuyo interés, por lo demás, no sería evidente—, sino como aquello que la realidad misma necesita para ser efectivamente lo que es, y que, siendo lo más *suyo,* pende de un hacer del hombre; el cual, por su parte, necesita también esa verdad para ser el que es propiamente—se entiende, el hombre que pretende ser, puesto que su vida humana no le es dada hecha, sino justamente *por hacer*—. La verdad establece, pues, una esencial conexión entre el hombre y toda realidad, y funciona, en suma, como la *forma de autenticidad de la vida humana.*

CIRCUNSTANCIALIZACIÓN DEL DECIR Y EL PENSAR

¿Qué consecuencias se derivan de este punto de vista en orden al método del conocimiento? En primer lugar, la forma más inmediata y precisa de esa historización de los modos de conocer que antes examinamos es lo que podemos llamar la circunstancialización del pensamiento y del decir que lo expresa. Como ya vimos en las primeras páginas de este libro, el decir sólo enuncia una porción de lo *dicho;* el resto lo dice la circunstancia en vista de la cual se dice algo. Todo decir se mueve, pues, sobre el supuesto de una situación

con la cual se integra y de la que recibe esenciales elementos significativos. Ya Husserl tropezó en sus *Investigaciones lógicas* con el hecho que denominó «oscilación de las significaciones» y que interpretó como una «oscilación del significar», y por esta vía llegó a las precisiones de su *Lógica formal y trascendental;* pero todo esto resulta insuficiente, pues el punto de partida de Husserl le impedía extraer las consecuencias últimas de ese hecho. En este sentido, aunque hay términos *circunstanciales* en sentido estricto y eminente—los pronombres personales y demostrativos, los adverbios de lugar, tiempo, etc.—, todos lo son, en un sentido más lato; la amplitud o estrechez de la circunstancia que funda su área significativa no influye en la esencialidad de ese carácter. Por esta razón, los conceptos no son «invariantes», sino que su significación está condicionada por una circunstancia. ¿Significa lo mismo—se ha preguntado alguna vez Ortega—el término «poesía» cuando denomina lo que hizo Homero o lo que hizo Musset?

Pero, como ya advertí antes, no se trata de un caso de equivocidad. El hecho de que cada concepto adhiera a una circunstancia, mejor dicho, radique en ella y extraiga de su realidad vital su función significativa, no implica el que todo uso de él fuera de esa circunstancia sea erróneo o inválido; si se cree esto se olvida el hecho fundamental de la *comunicabilidad de las circunstancias*. Estas no son departamentos estancos y aislados, sino una móvil realidad, constituída por su carácter de contorno o mundo de una vida humana, que se va haciendo en el tiempo. Y en el caso del decir y las expresiones, como el lenguaje tiene un ser *social,* la circunstancia en que funciona va siendo otra, pero en parte la misma, a lo largo de la historia; la nueva circunstancia viene de la anterior, y conserva un núcleo al cual corresponde un núcleo significativo que persiste en las varias significaciones efectivas de un término. Por esto, cuando se reacciona frente a la ilusoria *univocidad* o intemporalidad de las significaciones, en el sentido de las primeras etapas de la fenomenología—en la *Lógica* llega Husserl a admitir, por lo menos, una espacialización y temporalización extraesenciales de lo esencialmente in-

espacial e intemporal (1)—, no se puede caer en una especie de «nominalismo de las significaciones», si vale la expresión, que descartase su evidente perduración. Ni absoluta identidad intemporal, ni absoluta discontinuidad o atomismo; los términos y las significaciones, correlativos a las circunstancias en que funcionan como tales, *tienen historia,* y en ella se encuentra la integridad de su efectividad significativa. El término «poesía» significa en Musset alto *toto caelo* distinto de lo que significaba en Homero, y si lo manejamos como *el mismo* renunciamos a toda intelección; pero otro tanto nos ocurriría si independizásemos ambas significaciones, sin advertir que la una *viene de* la otra; es decir, que Musset llamó «poesía» a su menester *porque* Homero había llamado también «poesía» al suyo, y la vida humana había experimentado determinadas vicisitudes entre el viejo cantor jonio y el romántico. En otras palabras, para entender lo que quiere decir la voz «poesía» necesitamos saber ineludiblemente cuándo, dónde y por quién es pronunciada; mientras tanto, su significación permanece *esencialmente*—en esto hay que discrepar de Husserl—imprecisa y oscilante, más aún, *incompleta,* porque le falta su ingrediente circunstancial y, por consiguiente, su efectiva «actualidad»; pero, por otra parte, como esta actualidad es una «actualización», para la intelección *plena* de esa palabra necesitamos saber también qué ha significado en todas las circunstancias en que se ha pronunciado anteriormente, puesto que sólo esto nos muestra *por qué* esa voz *ha venido* a significar lo que significa en una circunstancia determinada, por ejemplo la de Alfredo de Musset o la de Antonio Machado.

Pero sería un error creer que esto se refiere sólo al *decir.* Se podría pensar que se trata, al menos primariamente, de las expresiones, y que el pensamiento queda sólo afectado de circunstancialidad por su conexión con el lenguaje, producto evidentemente social e

---

(1) "Ausserwesentliche Zeitbezogenheit können irreale Gegenständlichkeitensehr wohl annehmen, wie nicht minder ausserwessentliche Raumbezogenheit und Realisierung" *(Formale und transzendentale Logik,* p. 139, nota).

histórico. De ahí los intentos, tan vanos o ingenuos, de liberar al pensamiento de su complicación lingüística, de llegar a un simbolismo totalmente unívoco, de tipo algebraico, que permitiese manejar los conceptos como identidades absolutas, sin referencias humanas e históricas. Naturalmente, también aquí ha sido el pensamiento abstracto el que ha servido de modelo y facilitado los ejemplos. Pero a la base de estas tendencias está el desconocimiento de la esencia del pensamiento mismo: pensar, hemos visto, es lo que el hombre hace para hacerse cargo de una situación, para saber a qué atenerse respecto a ella; a eso es a lo que llamamos con rigor *entender*, y los demás sentidos de este verbo son secundarios y derivados de aquél. Por tanto, lo pensado, el contenido de ese pensar, sólo se constituye y tiene realidad en función de esa misma situación. El hecho de que yo pueda operar luego con *uno* de los elementos de esa realidad vital que es el pensamiento, a saber, su esquema lógico, aisladamente, el que ese elemento sea «separable» no debe enturbiar la evidencia de que el pensamiento en su integridad y concreción es estrictamente circunstancial. El interés de esos esquemas lógicos es enorme, porque constituyen las formas o configuraciones genéricas en que ha de alojarse cada pensamiento concreto; y su simplicidad ha hecho también que se fije más la atención en ellos, porque, en efecto, su manejo es sumamente sencillo; pero toda su realidad y su interés se agota en ese carácter de huecos o alvéolos que han de *llenarse* en cada cosa de contenido circunstancial. Utilizando a otro propósito la terminología fenomenológica, se podría decir que son meras «intenciones» de pensamiento, que postulan su «impleción» concreta.

Consideremos uno de esos conceptos que la lógica tradicional llamaba «sincategoremáticos» y que podemos denominar «significaciones categoriales»; por ejemplo, aquel cuya expresión es la conjunción «y». Inmediatamente se advierte que la significación de «y» está esencialmente incompleta; se trata de algo ininteligible en su plenitud, y cuya misión es más bien *apuntar* a una determinada relación de otras dos significaciones: una relación de la forma general «A y B», siendo A y B dos significaciones o conceptos cuales-

quiera. Pero a poco que se medite se ve que no pueden ser *cualesquiera;* como ha visto claramente Husserl, esa «forma categorial» que es la cópula predetermina ya el tipo de significaciones que pueden ser enlazadas por ella; no pueden ser dos cualesquiera, por ejemplo «César y aunque», «árbol y muy», «tres y llover»; sino, por ejemplo, dos nombres. La forma «A y B» pierde generalidad para ganar en concreción, y se convierte en «N y N'», donde va implicada, no sólo la forma categorial de la cópula, sino la forma nominal de las significaciones enlazadas. Pero, a su vez, esa fórmula es sólo un «hueco» o esquema destinado a llenarse con significaciones determinadas, y «realizarse» o «actualizarse» así; supongamos que ese esquema se concreta en «poesía y verdad»: ¿termina aquí la historia? Tampoco; porque análogamente, esta expresión funciona como esquemática, y sólo adquiere plenitud significativa cuando sus términos mientan un contenido estrictamente circunstancial, por ejemplo el que tenían en la mente de Goethe en una situación totalmente determinada. Ahora bien, sólo esto último es en rigor pensamiento; lo demás, lejos de ser su modelo perfecto, son sólo aproximaciones, modos deficientes o, a lo sumo—cuando se conocen y funcionan como tales—*abstractos* del pensamiento, ingredientes suyos.

Si hablamos, con Husserl, de significaciones «independientes» y «no independientes», tenemos que reconocer que todo pensamiento que no sea circunstancial es, forzosamente, «no independiente». Y esto se puede entender en dos sentidos.

El primero se refiere más inmediatamente al *pensar,* y es el que he considerado hasta ahora; las formas de pensar que no tienen plena concreción circunstancial son partes no independientes del todo autónomo que es el pensar circunstancial íntegro, con todas sus determinaciones de situación, y apuntan intencionalmente a esa plenitud concreta.

El segundo sentido afecta primariamente a *lo pensado.* Cabe pensar, en efecto, en objetos que no sean en rigor circunstanciales, de suerte que su sentido permanezca inalterado y no sea afectado de manera intrínseca por la historia; incluso en lo humano es esto po-

sible. Si digo, por ejemplo, «el hombre se encuentra siempre en una situación», lo pensado en esta frase es «verdad», invariablemente, a lo largo de la historia. Pero a poco que repare me doy cuenta de que no se trata estrictamente de «realidades», sino de una de estas dos cosas: o de «teorías» o interpretaciones de la realidad, o de «esquemas formales» de ella—como en el ejemplo anterior—, que sólo tienen sentido *real* y, por tanto, *verdad actual*, cuando se llenan de concreción circunstancial; cuando se trata de tal hombre determinado, que está en tal situación precisa.

Tenemos, pues, que retrotraer todas las formas abstractas y esquemáticas del pensamiento a su fuente concreta, de la que reciben la efectividad que en cada caso les pertenece: la vida humana real, que para hacerse humanamente se ve forzada a hacerse cargo de su situación, es decir, a *pensar en vista de la circunstancia.*

LA REALIDAD Y SUS INTERPRETACIONES

Pero, junto a este requisito de circunstancialidad que acabamos de analizar, surge ahora otro, cuya conexión con él es íntima. Hemos visto la distinción entre lo que he llamado en sentido estricto *realidades* y las *teorías* o *esquemas formales* de aquéllas. La realidad es siempre individual y circunstancial, es *ésta, aquí y ahora.* Pero cabe distinguir en ella elementos *abstractos,* reales en el sentido de que pertenecen efectivamente a la realidad, pero que sólo son «momentos» no independientes de ella; y, por otra parte, el hombre se encuentra ya desde luego, como hemos visto reiteradamente, en un estado de creencias y opiniones respecto a la realidad, y al lado de ésta misma—como sistema de posibilidades, facilidades y dificultades para la vida—se encuentra con sus interpretaciones. Entiéndase bien: una interpretación es también una realidad, y yo me encuentro con ella tan eficazmente como con una roca o un árbol; pero lo que *no es* la interpretación es *la realidad de que es interpretación,* sino otra de tipo muy distinto. Hay que guardarse,

pues, de confundir una teoría o interpretación de algo con *ese algo,* y distinguir con toda pulcritud las dos cosas, igualmente reales, aunque con diferente forma de realidad.

Esta distinción, sin embargo, es sumamente difícil; porque como el modo de manejar la realidad es interpretarla, las creencias o teorías la *cubren* y ocultan, se depositan sobre ella y la enmascaran. Y el error surge, no ya porque las interpretaciones sean falsas, sino —aunque sean «verdaderas»— porque, simplemente, no coinciden con lo interpretado.

Puede parecer, no obstante, que se exagera esa dificultad; porque como la interpretación o teoría es algo que *hago yo,* resulta algo bien distinto de aquello que, como es la realidad, no sólo no hago, sino al contrario, me encuentro con ello y se me impone. Pero al decir esto se olvida el hecho fundamental que es la *sociedad*. Si fuese yo el autor personal de las interpretaciones, me sería fácil tener conciencia de ellas y de su carácter; pero ocurre, por el contrario, que su modo de existencia es primariamente social: las creencias son, en primer lugar, *recibidas;* es decir, me son dadas, como la realidad misma—como otras realidades—; me encuentro con ellas, son lo otro que yo, no son obra mía, sino que me son ajenas. Al mismo tiempo que topo con la realidad sensible topo con la interpretación de ella como «naturaleza», y llego a creer que eso que hay ahí es realmente «naturaleza», sin advertir que esto es ya una *teoría,* todo lo elemental y «verdadera» que se quiera, pero no por ello menos teórica. Simultáneamente me encuentro con mi familia y con toda una serie de interpretaciones de la realidad familiar; y así ocurre con todo. En resumen, la realidad está recubierta por la sociedad y la historia como de una *pátina* de interpretación, que es justamente la primera faz que me muestra; y, por consiguiente, la exigencia más inmediata del conocimiento es desnudar la realidad de esa pátina para descubrirla en su mismidad. Se entiende, no para prescindir de esa corteza interpretativa, la cual, repito, es también real, sino para no confundir una cosa con otra y poner de manifiesto la *verdad* de cada una de ellas.

Descartes decía al comienzo de sus *Principia philosophiae* que, como nacemos siendo niños, recibimos una serie de ideas sobre las cosas, que no hemos pensado nosotros y de cuya certeza no estamos seguros; y que por eso hay que ponerlo todo en duda, siquiera una vez en la vida. Descartes palpaba este hecho que acabo de apuntar; pero, como buen racionalista, encontraba que lo malo de esas interpretaciones era el ser recibidas, por tanto no producidas originariamente por el sujeto que las piensa, y apelaba de ellas a otras interpretaciones, estrictamente racionales y evidentes: las ideas claras y distintas; y—en una frase decisiva, que resume su filosofía entera—solía agregar que la idea es la cosa misma, concebida: *l'idée est la chose même conçue*. Pero nosotros, que no podemos ser ni racionalistas ni idealistas como Descartes, tampoco podemos contentarnos con recurrir de la idea recibida a la idea originaria, sino que hemos de apelar de *toda idea*, de toda interpretación o teoría, a la *nuda realidad*. ¿Cómo es esto posible?

Es ilusorio todo intento de adanismo; a la altura de estas páginas resulta ya totalmente evidente; por tanto, no podemos pensar en ningún contacto con la realidad sin que se interponga entre ella y nosotros todo un repertorio de ideas y creencias, de interpretaciones, en suma, unas recibidas y otras producidas por nuestra reacción personal. Una vez más, no se trata de eludir, sino todo lo contrario: de tomar plena posesión de las dificultades. No podemos prescindir de las interpretaciones, no podemos anularlas; al revés: tenemos que tomarlas en consideración y dar razón de ellas; tenemos que conocerlas como lo que son, es decir, como interpretaciones; y entonces, automáticamente, dejamos de confundirlas con la realidad a que se refieren y quedan puestas en su lugar adecuado. La faena de tomar contacto con la realidad misma consiste, pues, primariamente en pensar a fondo sus interpretaciones y darse cuenta de que lo son; y entonces—pero sólo entonces—se pueden *restar* de lo que nos es dado, de lo que encontramos ingenuamente, para dejar al descubierto la cosa misma. A la nuda realidad sólo se llega, en efecto, desnudándola, despojándola de su revestimiento y cobertura; y

ahora empezamos a entender por qué la verdad ha sido entendida tradicionalmente como un descubrimiento, como un desvelar las cosas; adivinábamos entonces que éstas se hallaban «cubiertas», en un peculiar estado «neutral», previo a todo *descubrimiento*—verdad—y a todo *encubrimiento*—falsedad—; efectivamente, las cosas están cubiertas por esa pátina de interpretaciones que hemos mencionado antes, y así son vividas y manejadas usualmente por los hombres; cuando éstos se sitúan en el punto de vista de la verdad, las descubren o, correlativamente, las encubren. Tal es el caso de *logos*, del decir enunciativo, en que se trata de decir lo que las cosas *son;* y la falsedad consiste, repito, en un encubrimiento; pero éste puede tener dos formas: la suplantación del verdadero ser por otro, o la introducción subrepticia de una interpretación en lugar de la cosa misma. Porque la interpretación, que funciona normal y legítimamente en el manejo habitual de la realidad, se convierte en rigurosa falsedad, sea cualquiera su adecuación, tan pronto como quiere reemplazar a la cosa misma: lo «cubierto», si pretende pasar por «descubierto», resulta efectiva y falazmente «encubierto».

Esto hace comprensible desde una nueva perspectiva el aire polémico con que los primeros pensadores presocráticos inician la especulación filosófica de Occidente. El sentido general de sus afirmaciones no es: «Las cosas son esto», sino más bien: «Las cosas no son esto, sino aquello». Es decir, la filosofía se inicia con una previa remoción de las creencias y convicciones en que «se» estaba. A pesar de las apariencias—viene a decir Tales de Mileto—, aunque esto resulte escandaloso y se oponga a las ideas recibidas, las cosas son agua. Jenófanes lucha ásperamente contra las creencias vigentes y contra las interpretaciones usuales de los dioses. No digamos Parménides, que, con un radicalismo inaudito, pretende invalidar todas las interpretaciones que halla en su contorno y, levantando los velos, mostrar la realidad *como es* (ὡς ἔστιν). Todo lo demás, ser y no ser, llegar a ser y dejar de ser, la multiplicidad y el movimiento, son «nombres que los hombres ponen a las cosas» —es decir, interpretaciones, *opinión* (δόξα)—. Pero lo decisivo es

que Parménides admite, por supuesto, el mundo de la *doxa*, de la «opinión de los mortales», mientras no pretenda ser más que eso, esto es, mientras no pretenda decir lo que las cosas *son;* sólo se convierte en falsedad y error cuando pretende suplantar al punto de vista de la *verdad* y sustituir lo *que es* (ὄν) por lo que *parece* ser a los mortales o éstos *convienen* para manipular las cosas y entenderse; es decir, acepta las interpretaciones *como tales*, pero reivindica frente a ellas los derechos de la realidad misma, tal como se presenta al νοῦς, a la mente que la contempla con visión noética y dice en el *logos* lo que verdaderamente *es*. Y la culminación de esta lucha contra la *doxa*, dentro de la filosofía presocrática, la representa sin duda Heráclito, que no sólo se encuentra en ese punto de vista, sino que tiene singular conciencia de él, y de ahí la peculiar actitud en que se sitúa, incluso personalmente, frente a sus contemporáneos. La figura de Heráclito, orgulloso y agresivo, lleno de desasimiento, es la personificación de la exigencia metódica que analizamos. Y no se olvide que cuantas veces la filosofía ha procedido con inmediatez y ha brotado de una necesidad rigurosa y originaria, ha renovado, en una forma o en otra, con mayor o menor conciencia de ello, la exigencia de distinguir la realidad de sus interpretaciones.

Pero ahora tenemos que preguntarnos por el procedimiento de aislamiento de las interpretaciones, por el medio de desprenderlas de la realidad a que están adheridas y con la que se suelen confundir, para dejarla exenta y manifiesta. Puesto que *estoy* en esas opiniones y creencias, que no he inventado o fabricado, sino que he encontrado ya desde luego, puesto que son las estructuras previas con las cuales manejo y considero la realidad, de las que me sirvo para moverme entre ella y—en un primer estrato—para *entenderla*, parece sobremanera difícil la remoción de esa pátina interpretativa que recubre la realidad. Y lo es, ciertamente; tanto, que hasta ahora no se ha intentado de un modo deliberado, sistemático y formal; y no por un azar, ni por meras deficiencias u omisiones, sino porque faltaba—en rigor, falta todavía—el instrumento adecuado y eficaz para ello: la *historia*.

Partimos, en efecto, de tomar por realidad lo que no es sino teoría o interpretación; pero cuando nuestra visión histórica es suficiente, caemos en la cuenta de que esa creencia que nos parecía inamovible y segura, simplemente la realidad misma, es algo que ha llegado a ser, que se ha originado un día entre los hombres y ha sustituído a otra que antes pareció también la realidad. Y entonces vemos esas interpretaciones genéticamente, *in fieri,* en estado naciente, y asistimos a su constitución, como reacción humana a determinadas circunstancias. Cuando reparamos en que no siempre ha sido así como creemos, por ejemplo, en que ese contorno sensible que nos rodea no ha sido siempre «la naturaleza», advertimos que ésta es una interpretación, y que si queremos saber con toda radicalidad lo que es ese contorno tenemos que restar de lo que se nos presenta *hoy* como «naturaleza» lo que *un día* construyó originariamente un hombre que necesitaba vivir en ese contorno mismo y para ello tenía que saber a qué atenerse respecto a él. «Naturaleza» es el nombre de una solución al problema que ese contorno plantea a todo hombre que se encuentra con él; pero lo decisivo, radical y permanente, lo últimamente *real,* no es la solución, sino el problema mismo, y a él hay que retrotraerse.

Si queremos conseguir, pues, una verdad radical, tal como resulta necesaria, hemos de efectuar una *regresión* de las «soluciones» a los problemas vitales en que aflora la realidad en toda su punzante desnudez; es menester, por tanto, una fluidificación o vivificación de las interpretaciones «hechas» y solidificadas, reduciéndolas a su función originaria frente a lo real. Y la historia es el *órganon* de ese regreso metódico de las interpretaciones a la nuda realidad, como la duda lo fué en el cartesianismo del paso de las ideas recibidas a las ideas evidentes.

EXPLICACIÓN Y DESCRIPCIÓN

Esto nos lleva a conceder la primacía metódica a una forma de conocimiento que tradicionalmente estaba postergada, en beneficio de otra. Casi siempre se ha entendido que saber es *explicar*. Literalmente, explicar es *ex-plicare*, desplegar lo que está plegado o implícito. Consiste, pues, la explicación en recurrir de lo inmediato y «dado» a lo mediato y latente, que se supone «implícito» en lo primero; la explicación sustituye, por tanto, lo cuestionable por otra cosa, que pretende ser más inteligible; es, por consiguiente, un proceso de *reducción* de lo problemático y desconocido a lo ya conocido y comprensible. Yo veo, por ejemplo, el arco iris, y lo explico diciendo que se trata de la refracción de las ondas luminosas al pasar del medio aéreo a un medio acuoso; es decir, «reduzco» el arco iris que me es dado al fenómeno físico de la refracción. Y explico el hecho de la visión misma reduciéndolo a un mecanismo psico-físico, consistente en la acción de vibraciones electromagnéticas sobre mis órganos sensoriales, mi sistema nervioso y mis estructuras cerebrales. Es decir, la explicación suele estribar en una reducción de *efectos* a *causas*, y así se ha creído tradicionalmente que el verdadero conocimiento es el de las «causas y principios» de las cosas. (Términos que, por lo demás, se han tomado casi siempre como sinónimos, con un sentido predominantemente causal. Como ha señalado con agudeza Zubiri, la confusión entre causa, principio y elemento—que ha dejado en sombra el ser del segundo, entendido la mayoría de las veces en el sentido de uno de los otros dos—ha lastrado a la filosofía, desde el propio Aristóteles.)

Pero hay que considerar las cosas más despacio. En primer lugar, la explicación es, con todo rigor, una interpretación o teoría de la realidad, y desde luego no coincide con ella, por muy verdadera que sea. La refracción o la percepción visual son *teorías*, construcciones intelectuales, todo lo fundadas que se quiera, muy comprensibles, proba-

blemente ciertas, pero que no son la *realidad*. Me sirven para manejarla, para orientarme, pero no se identifican con ella. Supuesto que, efectivamente, la refracción sea la causa del arco iris, hay que hacer constar que una cosa es éste y otra su causa, y desde luego la causa no agota el ser íntegro de lo causado. En segundo lugar, la explicación en sentido estricto, que es la explicación causal, no pasa nunca de ser esquemática y universal, y deja fuera de sí lo más real de la cosa: su individualidad concreta; por esto se ha podido decir que no hay ciencia—se entiende, ciencia *explicativa*, por causas y principios—más que de lo universal. En tercer lugar, ese esquema explicativo se presenta como válido para cualesquiera circunstancias, y éstas aparecen a lo sumo previstas en él como «casos» posibles; así ocurre, por ejemplo, con el modelo de explicación, que es la ley física. (Como veremos más adelante, cuando la realidad exige que se tenga en cuenta la individualidad circunstancial, como ocurre en el caso de la historia, la «explicación» tiene que ser sustituída por algo de «función» análoga, pero de mecanismo y requisitos bien distintos: la hermenéutica.)

Esto quiere decir que la explicación no puede ser un modo primario de conocimiento, porque consiste formalmente en la reducción de lo real, tal como se presenta a nosotros, a una interpretación; y como lo real no se deja reducir íntegramente, sino que en su peculiaridad más auténtica es, con todo rigor, *irreductible*, a todo saber explicativo tiene que preceder una previa aprehensión de lo real tal y como lo encuentro, con exclusión formal de toda interpretación o teoría, en su pura concreción circunstancial; y a esto llamamos *descripción*.

Son conocidos los estadios en que la filosofía de los últimos cien años ha ido tomando conciencia del alcance y las condiciones de la descripción. Los estímulos fueron dobles: de un lado, como reacción frente al sensualismo francés de Condillac y sus discípulos, Maine de Biran inicia un nuevo modo de consideración de la vida psíquica, fundado en la introspección o análisis de la intimidad, que lo llevó al descubrimiento del *sentido íntimo* y de la realidad como *resisten-*

cia al esfuerzo; de otro lado, la reacción ante el «pensar constructivo» de los idealistas alemanes lleva a Augusto Comte a atenerse a los *hechos* y a sustituir la imaginación y el raciocinio por la *observación*. El positivismo pretende atenerse a las cosas mismas, a los «fenómenos», tales como me son *dados;* pero pronto es infiel a sus propias exigencias: primero, porque, presa de su naturalismo, recae en el mecanismo de la «explicación», pues busca ante todo las *leyes* de los fenómenos; y segundo, porque, rebasando ampliamente la evidencia de lo observable, introduce una metafísica subrepticia y larvada, que identifica arbitrariamente lo *real* con lo *dado* y lo dado con lo que es objeto de la *percepción sensible;* es decir, sustituye la descripción de lo efectivamente observado por una construcción mental o teoría. Los pasos decisivos para la formulación del método descriptivo se dan, precisamente, al intentar superar el positivismo. Ante todo, Dilthey—no en vano formado en el ámbito de la historia—, que postula, frente a la psicología explicativa y causal dominante en su tiempo, una psicología *descriptiva y analítica* (1), en íntima conexión con sus estudios sobre la *hermenéutica.* Aproximadamente en la misma época, Brentano, por muy distintas vías y aun sosteniendo un punto de vista opuesto respecto al método—*vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est,* sostenía Brentano mientras Dilthey se esforzaba por fundamentar el método privativo de las «ciencias del espíritu»—, afirma la necesidad de un «empirismo» que apela formalmente a la *evidencia* de los fenómenos en su mismidad (2). Y, por último, Husserl ha sido el gran teórico de la *descripción,* convertida en sus manos en el método mismo de la fenomenología; y precisamente Husserl hace consistir su innovación—la de atenerse a las cosas mismas y tomarlas en su pureza fenomenológica para describirlas—en una realización rigurosa de las exigencias del positivismo, a las que éste fué infiel: positivismo absoluto—dice Husserl—frente a parcial positivismo.

---

(1) *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie (Gesammelte Schriften,* V).

(2) *Psychologie vom empirischen Standpunkt.*

La consideración de la realidad, en orden al descubrimiento de su verdad *radical*, requiere ante todo que esa realidad misma, despojada mediante la historia de su pátina interpretativa, nos sea *patente*, y su forma primaria de aprehensión es puramente *descriptiva*. Y si queremos atenernos con toda pulcritud y rigor a nuestras propias exigencias metódicas, tendremos que guardarnos de introducir ningún principio explicativo, ni establecer otras conexiones entre los *datos* descritos que las que vengan impuestas por la estructura misma de la realidad. En otros términos: la descripción no puede agotar ni satisfacer las exigencias del conocimiento, porque no basta para que yo sepa a qué atenerme respecto a la realidad; pero todo lo que trascienda de lo meramente descriptivo ha de venir postulado por los requisitos de la descripción misma; es decir, las formas mentales superiores y más complejas a que será menester llegar tienen que ser *impuestas* por las conexiones, *descriptivamente evidentes*, entre los ingredientes de la realidad. En suma, el movimiento de la mente tiene que ser forzado por las implicaciones y complicaciones de lo real, de suerte que la *teoría* en este nuevo sentido sea la resultante necesaria de un intento riguroso y exhaustivo de pura *descripción*.

FENOMENOLOGÍA

La forma más madura y rigurosa a que ha llegado la técnica del conocimiento descriptivo es, como todos saben, la fenomenología. Pero es notorio que esta expresión se usa en dos sentidos: para designar el *método fenomenológico*, o bien una cierta filosofía, principalmente la de Husserl, que es un *idealismo fenomenológico*. El título del primer libro teórico de Husserl *sobre* la fenomenología —las *Investigaciones lógicas* son la realización de la fenomenología, no su teoría, y ese mismo nombre apenas aparece en ellas—recoge ya esa duplicidad: *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica;* y esta última es la que aparece programáticamente

trazada en las *Meditaciones cartesianas* y, parcialmente, en la *Lógica* y en su libro póstumo *Experiencia y juicio* (1).

Aun prescindiendo del idealismo fenomenológico como filosofía personal de Husserl (2), las divergencias en cuanto al método son considerables dentro de la propia escuela fenomenológica; y la razón es que, aunque hasta cierto punto quepa distinguir ambas cosas, el método no es separable de la filosofía efectiva a que por él se llega; y de este modo, determinadas características del método de Husserl están condicionadas por su propósito de evitar la metafísica, y éste, a su vez, por una previa idea de la realidad. Por esto, en Scheler o en Heidegger—para no hablar sino de los más próximos—el propio método fenomenológico adquiere formas peculiares. Y aquí uso el término fenomenología en un sentido elemental, previo a estas divergencias, y que responde a la *exigencia* general de que ha partido la indagación fenomenológica.

Zu den Sachen selbst!—¡a las cosas mismas!—: éste fué el lema inicial de Husserl. La fenomenología consistió desde luego en una apelación a la inmediatez. Pero lo característico de ella fué el proceder con absoluta fidelidad al modo de ser de los objetos; es decir, al pretender que los objetos le fuesen *dados* en sí mismos—la *Selbstgegebenheit*—, Husserl estaba dispuesto a atenerse a la contextura peculiar de ellos, y no los forzaba a un modo determinado de *presencia* ni, menos aún, rechazaba a los que no se sometiesen a esta exigencia previa. Este había sido el error del positivismo; en principio, Comte afirmaba la necesidad de atenerse a lo *positum*, a aquello que está «puesto» y yo encuentro ante mí; pero, con una notoria

(1) Los títulos y fechas exactos de estos escritos de Husserl son: *Logische Untersuchungen* (1900); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913)—al mismo nivel que esta obra pertenece al ensayo *Philosophie als strenge Wissenschaft* (en *Logos*, 1911); *Méditations cartésiennes* (conferencias pronunciadas en 1929 y publicadas en francés en 1931; traducción española — menos la última Meditación — de J. Gaos); *Formale und transzendentale Logik* (1929); *Erfahrung und Urteil* (1939).

(2) Cf. Celms: *El idealismo fenomenológico de Husserl*. Cf. también mi *Historia de la Filosofía* (2.ª ed.), p. 334 y 350-351.

inconsecuencia, sólo reconocía un modo de «darse» o presentarse los objetos: el propio de los hechos físicos, es decir, la percepción sensible; y, mediante una inferencia nada positivista, descartaba toda otra presunta realidad que no estuviese sujeta a esa condición. Husserl hizo suya la exigencia de positividad, pero tomándola con todo rigor y llevándola hasta sus últimas consecuencias. Es decir, la fenomenología ha considerado todo objeto que se hace presente, sea cualquiera el modo de su presencia, y se ha guardado de tomar posición frente a lo que no le es *dado*. El primer fruto de esta actitud, de esta docilidad ante los modos múltiples de ser de los objetos, fué el redescubrimiento de los objetos ideales, y con ello todo el primer campo de los análisis fenomenológicos.

Pero no es esto sólo. Al aceptar que cada modo de ser tenga su forma propia y adecuada de *Selbtsgebung*, de presencia «corporal» o «en persona», la fenomenología realiza una efectiva liberación de la mente; porque suprime el apriorismo de que sólo haya un modo de darse *inmediatamente*, y evita así que, por una parte, queden descalificadas las objetividades ajenas a ese modo, y por otra se considere toda «presencia» distinta de él como manifestación *mediata* de un objeto del único tipo reconocido. Para poner algún ejemplo, imagínese la actitud del psicologismo ante un objeto lógico, y compárese con la de la fenomenología: para el primero, se trata de un «pensamiento», es decir, de un acto psíquico o una disposición de la mente humana, que, a lo sumo, se pueden *expresar* o enunciar en una «fórmula» lógica; un juicio es el acto por el cual yo juzgo, y ese acto se puede enunciar en la fórmula «S es P»; el principio de contradicción es la expresión de la imposibilidad de que yo piense que A es B y no es B al mismo tiempo y en el mismo sentido. Para la fenomenología, por el contrario, el juicio «S es P» o el principio de contradicción son objetos de una índole peculiar—ideal—, cuyo modo de ser no coincide con el de lo psíquico y que tienen total autonomía respecto de mis actos; por consiguiente, el juicio «S es P» es él mismo un *objeto*, y en modo alguno una expresión de otra realidad, concretamente la psíquica; dicho en otros términos, cuan-

de tengo en mi mente el *contenido* lógico *S es P,* y me refiero a él como tal, no tengo una manifestación *mediata* de un acto psíquico que no me es directamente patente, sino que tengo presente, inmediatamente, un objeto ideal llamado juicio. La fenomenología deja, pues, en franquía a la mente para tomar la realidad *tal como es,* sin superposición de interpretaciones previas que la desfiguren; es la reivindicación de la pureza de la consideración, sin construcción mental alguna, con eliminación de toda hipótesis previa. La fenomenología tiene por objeto τὰ φαινόμενα, las cosas que se manifiestan o muestran, tales como se manifiestan; es decir, la patencia en cuanto tal. Los *fenómenos,* en este sentido, son lo rigurosamente *dado,* aquello con que me encuentro y que se me hace originariamente presente. Por esto la fenomenología hace su método mismo de la *intuición*—en el sentido preciso que Husserl da a este término—, y su motor efectivo es la *evidencia,* especialmente en la forma superior que Husserl denomina *intelección (Einsicht).*

Ahora bien, la fenomenología no se puede detener en la intuición: es algo más, concretamente, un *logos* de los *fenómenos,* de la realidad hecha patente e intuída. Y aquí comienzan las dificultades. En primer lugar, la «reducción fenomenológica», en virtud de la cual se descarta toda *tesis* o posición existencial y se pone entre paréntesis o «entre comillas» el contenido de los actos y los enunciados respectivos. La ἐποχή pretende eliminar toda tesis metafísica y operar exclusivamente con las «vivencias reducidas»; y como esa reducción o *epokhé* afecta también al sujeto, se trata, no de vivencias empíricas, sino de las vivencias de la *conciencia pura* (1). Pero esta reducción es, en el fondo, ilusoria, como ha mostrado con evidencia Ortega (2); la conciencia, lejos de ser *la realidad,* es una hipótesis, una teoría o interpretación, en el sentido más riguroso, y yo no puedo eliminar la posición existencial, porque cuando pongo «entre comillas» mi acto anterior y lo reduzco fenomenológicamente,

(1) Véase mi *Historia de la Filosofía* (2.ª ed.), p. 332-333.
(2) Cf. *ibid.,* p. 349-351.

esta reducción es un nuevo acto que se hace sin reducción, *desde la vida,* y el yo que reduce el primer acto es un yo real, existente. A propósito del kantismo, recordaba una vez Ortega el título de Beaumarchais: *El barbero de Sevilla, o la inútil precaución;* con mayor exactitud aún se podría decir otro tanto de la fenomenología. Y repárese en que el propio Husserl recoge—así en las *Meditaciones cartesianas*—, la posibilidad de prescindir de la reducción fenomenológica o ἐποχή, aunque advierte que así la fenomenología *sensu stricto* queda convertida en *psicología fenomenológica.* De hecho, por razones profundas, que exceden de este contexto, la sustancia del análisis fenomenológico se salva sin necesidad de mantener la ilusoria reducción; y ésta ha sido la realidad en las más fecundas continuaciones del pensamiento de Husserl.

En segundo lugar, a la intuición—real o imaginaria—se presenta una multiplicidad de *notas.* Estas notas están ligadas entre sí por conexiones de muy diverso tipo; en su teoría de los todos y las partes—uno de los capítulos más penetrantes y acabados de toda la filosofía contemporánea—, Husserl expone con ejemplar precisión esas relaciones. En virtud de éstas, opera la fenomenología su segunda reducción, la reducción *eidética,* y se eleva a las *esencias* de las vivencias intuídas, que son el objeto propio de la descripción fenomenológica. Las «esencias» están constituídas por la totalidad de las notas unidas entre sí por fundación o *Fundierung,* es decir, de tal suerte que una nota *complica* la otra, la requiere para ser, pero sin *implicarla,* esto es, sin que la segunda esté incluída en la primera. Por ejemplo, el color está unido a la extensión por una relación unilateral de «fundación»; en efecto, el color es un momento «no independiente», que no puede darse sin ir ligado a la extensión; un color inextenso es absolutamente impensable y, en rigor, imposible; pero, por otra parte, la extensión no es, en ningún sentido, «parte» del color, es decir, no está implicada en él, sino complicada con él—para valerme de la terminología, a mi juicio más clara y precisa, propuesta por Ortega—.

Pero aquí surge precisamente el problema: ¿puede llamarse *esen-*

cia a ese conjunto de notas de que habla Husserl? No se trata, por supuesto, de mera cuestión de palabras; aparte del hecho, no desdeñable, de toda la tradición filosófica que gravita sobre ese problemático término, ¿no estará latente toda una metafísica en el contenido que Husserl adscribe a él? Y si la mente filosófica se asigna como tarea el descubrimiento y la aprehensión de la *esencia* de las cosas—en el sentido obvio de *lo que las cosas son*—, ¿puede contentarse con el conocimiento de lo que Husserl llama esencias? Por esta razón, tenemos que recoger lo que la fenomenología tiene de respuesta a una exigencia concreta—es decir, lo que tiene de problemática—y permanecer en total libertad respecto a las formas concretas en que se ha realizado como doctrina filosófica. Sólo la estructura de la realidad misma—repito—podrá decidir la forma última, los *requisitos* de esa verdad radical cuya necesidad—todavía sólo esto—se nos ha hecho manifiesta.

LA TRIPLE FUNCIÓN DE LA HISTORIA

Al llegar aquí tenemos que volver un momento sobre nuestros pasos, para resolver una antinomia, al menos aparente. A lo largo de estas páginas he insistido largamente en el hecho de que la realidad implica la historia, y por tanto en la necesidad de que el conocimiento, para ser real, incluya en sí una dimensión histórica; pero, por otra parte, he mostrado cómo la historia ejerce una acción liberadora, en virtud de la cual desgaja las interpretaciones acumuladas y pone la realidad al desnudo. Parece, pues, que hay contradicción entre estas dos exigencias: si de un lado se impone la historización de la realidad misma, de otro parece que esa realidad sólo se hace patente en su inmediatez cuando se la despoja de la pátina interpretativa que la historia ha puesto sobre ella; es decir, nos encontramos solicitados a una consideración de la realidad *en* la historia *y sin* la historia a la vez. ¿Cómo puede ser esto?

Hay que distinguir tres funciones de la historia. En primer lu-

gar, la historia como ámbito en que se halla inmersa la realidad, en cuanto ésta se da en mi vida. Las cosas se me presentan, pues, en la historia, y el escorzo que me muestran está determinado por su situación histórica. Las conexiones entre los diversos elementos de la realidad, que definen lo que llamamos «cosas», dependen al mismo tiempo de la estructura de lo real y de mi intervención, condicionada por su punto de vista o perspectiva. Incluso en los aspectos más elementales, como la unidad y la magnitud, el hecho de que una piedra funcione efectivamente como *una*—lo cual determina su carácter de *tal* cosa—depende del comportamiento de sus elementos físicos y, a la vez, de mi propia magnitud y de las posibilidades de mis órganos sensoriales; para un ente de dimensiones muy exiguas —análogamente, para la observación microscópica—, la unidad piedra se convierte en una multiplicidad o agregado de entidades autónomas; y, a la inversa, un ente de tamaño enorme percibiría y viviría la piedra como un elemento, sólo artificialmente *aislable*, de una realidad de otro tipo, como es para nosotros, por ejemplo, el polvo. Un animal no es *lo mismo* para un pueblo cazador que para un pueblo pastor: para el primero es una *presa;* para el segundo, una *res*, realidades vitales, por cierto, totalmente distintas, y diferentes, a su vez, de la que ese animal tiene para un zoólogo, que lo vive como un *organismo*. Las «cosas» se constituyen como tales, por tanto, en cierta perspectiva, y, como ésta es histórica, figura en ellas como ingrediente *real*.

Ahora bien, esto determina lo que he llamado «absolutismo del pensamiento». Cuando yo conozco una cosa como «tal cosa» y sé que efectivamente es eso, propendo a pensar que es *absolutamente* eso; quiero decir, que es, *siempre y por sí misma*, eso, y que *no es más que eso*. Esto le ocurre tanto al pastor cuando cree que la cabra es *simpliciter* una res *y nada más*, como al zoólogo que está convencido de que es un organismo con tal puesto en una clasificación taxonómica *y nada más*. De este absolutismo es del que nos libera la historia *como saber*, y ésta es su segunda función.

El saber histórico, en efecto, nos muestra lo que las cosas han

ido siendo, y en esa medida nos descubre que ninguno de esos «seres» agota la realidad de la cosa, la cual rebosa de todos ellos y aparece como un repertorio siempre nuevo de posibilidades de ser. En este sentido, como antes dije, la historia es el *órganon* o instrumento del regreso que ejecuta el pensamiento humano de sus propias interpretaciones a la nuda realidad; anula el «absolutismo del intelecto» y deja a la mente en franquía para aprehender todas las posibilidades, para ver la realidad en todos sus escorzos, como lo subyacente a la totalidad de sus interpretaciones, distinto de ellas y más radical que todas. Mediante el saber histórico, el hombre escapa a su *cautividad* histórica; la adscripción inevitable del hombre a una circunstancia histórica determinada se supera virtualmente por esa facultad de transmigrar hermenéuticamente a otras circunstancias. Y, correlativamente, el ser de la cosa presente, de la cosa que encuentro desde mi propia perspectiva, queda enriquecido con un horizonte de virtualidades ontológicas, con un halo constituído por sus demás visiones históricas, conocidas e implicadas, de un modo peculiar, en la mía. Pero no paran aquí las cosas.

Ha señalado Ortega (1) que el pensamiento primitivo es un pensamiento *confundente*, es decir, que su misión primordial consiste formalmente en confundir; quiero decir, en identificar todo lo que *tiene que ver;* así, el hombre que pinta un bisonte tiene ya, en cierto sentido, el bisonte, y el individuo de la tribu cuyo animal totémico es el oso es él mismo, hasta cierto punto, oso. Pues bien, junto a esa forma primitiva de pensar tenemos que poner otra opuesta, que es el pensamiento *abstractivo*, dominante en ciertas circunstancias históricas. Este pensamiento tiende, por el contrario, a *distinguir*—pero no es esto lo malo, porque la distinción es casi la función esencial del pensamiento—; y una vez distinguidas las cosas, sustantiva lo distinguido, es decir, lo *separa* o aísla, lo abstrae, en suma. Pero repárese en que la abstracción es también legítima y ne-

(1) Cf. *Prólogo a un tratado de montería*, y también *Apuntes sobre el pensamiento*.

cesaria; lo que convierte en vicioso al pensamiento abstractivo es que no toma lo abstracto como abstracto, sino como real, es decir, como concreto. Cuando yo hablo, por ejemplo, de los ciudadanos, esto tiene perfecto sentido; pero lo pierde tan pronto como olvido que *no hay ciudadanos* en el mundo, que hay hombres, a los cuales, mirados desde cierto sesgo, acontece ser ciudadanos; pero esta su ciudadanía se da entretejida con todas sus demás determinaciones, y sólo existe como tal apoyada en un acto formal de abstracción que yo ejecuto; y, en efecto, tan pronto como se echa en olvido esto y se cree que hay ciudadanos, empiezan a marchar mal las cosas en el mundo.

Este pensamiento abstractivo, partiendo de las conclusiones a que hemos llegado, nos puede inducir a error. Porque, efectivamente, del hecho de que ninguna de las interpretaciones históricas *es* la realidad, lo cual es certísimo, propende a inferir que la realidad es *aparte* de esas interpretaciones, lo cual es sumamente falso. Me explicaré. La primera actitud del pensamiento consiste en confundir la interpretación vigente y actual con la realidad misma. El saber histórico, en segundo lugar, descubre que esa interpretación—la presunta realidad—ha *llegado a ser,* precisamente como sustitutivo de otra interpretación que antes apareció también como la realidad, y un día perdió su vigencia o vigor; esto hace caer en la cuenta de que, probablemente, a la presunta «realidad» anterior le ocurría lo mismo, y la historia lo comprueba; entonces se ve que la realidad sólo se hace patente en sí misma cuando la distingo de sus interpretaciones, como aquello que las provoca y las hace necesarias; pero al llegar aquí, la inercia del pensamiento hace imaginar que es menester *suprimir* esas interpretaciones históricas, para *dejar sólo la realidad;* y al intentar hacerlo, se volatiliza ésta y *no queda nada.* ¿Cómo es esto posible?

Aquí aparece la tercera función de la historia. Ninguna interpretación *es la realidad*, pero todas ellas *son realidad;* dicho en otros términos, la realidad no se agota en ninguna de sus interpretaciones, pero *sólo se manifiesta en ellas.* La realidad «cabra» no se

agota en ser presa, ni res, ni organismo, pero es todas esas cosas y otras más, y no tiene ningún sentido para nosotros aparte de ellas. Lo que es menester suprimir es el erróneo *y nada más* que el pensamiento tiende a agregar a sus determinaciones. La cabra es organismo, res o presa *y algo más*. La historia ejerce su acción liberadora cuando distingue la interpretación de *la* realidad; pero no es liberación, sino mutilación o despojo, negar lo que la interpretación *tiene de realidad*. Con otras palabras, la historia descubre el carácter interpretativo de las interpretaciones; pero éstas son interpretaciones *de* la realidad, e importa retener este genitivo. La historia, lejos de anular o suprimir las interpretaciones, tiene que echar mano de *todas*, liberándonos así de la adscripción a la nuestra circunstancial o, mejor aún, haciendo que ésta quede henchida con la sustancia de todas las demás, rebosante de sí propia. La realidad, decía antes, es lo que suscita y provoca las interpretaciones; pero sólo se denuncia y manifiesta por ese carácter provocativo o incitante, es decir, a través de las interpretaciones que surgen del dramático quehacer del hombre con ella. En la historia, pues, se patentiza la realidad; pero sólo se *descubre* cuando se la distingue de cada una de las interpretaciones que suscita, cuando no se la *encubre* con ellas.

Para ello es menester que esas interpretaciones sean *justificadas;* si la realidad es lo que las *hace ser* y las provoca, en su dinámico contacto con el hombre, sólo se manifestará eficazmente a través de ellas cuando la veamos *haciéndolas ser,* cuando las veamos haciéndose, surgiendo como una necesidad de cada una de las vicisitudes del drama humano. Sólo la *vida* efectiva de esas interpretaciones, su alumbramiento, su vigencia, su forzosa declinación y sustitución, revela la estructura de la realidad de que emergen y de la que son ingredientes. Si nosotros viésemos accionar y gesticular a un hombre, reaccionando a su contorno o circunstancia, oculta para nuestra mirada, podríamos reconocer cuál era, infiriéndola de esos gestos y acciones; pero ningún gesto aislado, ninguna posición inmovilizada de ese hombre permitiría esa inferencia; sólo la continuidad de

sus movimientos, el hacer una cosa después de haber hecho otra, podría revelar la fuente auténtica de todos ellos: la circunstancia de aquel hombre vivo.

Esta es la tercera función de la historia; cuando vemos *hacerse* esas interpretaciones, cuando las vemos sucederse, de tal suerte que aflora una *porque* antes habían aparecido las demás sobre la faz de la tierra, cuando se justifican, en suma, palpamos la realidad latente, que se hace patente en ellas; mejor aún, en su efectiva y coherente sucesión. Y a esto es a lo que llamamos, con algún rigor, *historia.*

Pero si miramos las cosas bien, veremos que sólo *entendemos* esas interpretaciones cuando las vemos hacerse y, más todavía, *tener que hacerse.* Y a esta forma superior de justificación intelectual es a lo que se llama *dar razón* de algo. Sólo ese conocimiento es capaz de hacernos entender la realidad, saber a qué atenernos o dar razón de ella. Pero ¿qué quiere decir *razón?*

V

LA RAZON

LOS SENTIDOS DEL TÉRMINO

No es fácil encontrar una palabra con mayor número de implicaciones significativas que *razón*. Junto al uso más «técnico» en la filosofía, están vivas en el idioma acepciones distintas, cuyas conexiones importa retener. Las dificultades aumentan si, dejando los valores semánticos de la voz castellana *razón*, se considera su origen latino—*ratio*—, y más aún cuando se buscan sus equivalentes en otras lenguas, y muy concretamente en las de mayor tradición filosófica entre las no latinas, es decir, en griego y en alemán. Y, ante todo, se encuentra que no hay univocidad en las correspondencias, y que en ninguna de esas lenguas hay un solo término que vierta el complejo significativo a que apunta la expresión *razón*.

Enumeremos—sin pretender la integridad ni un orden fundado—algunos de los sentidos vivos que tiene en español ese término. 1) Razón en su significación más amplia, como facultad o condición del hombre, tal como se entiende cuando se habla de «estar en su razón» o de «perder la razón». Más adelante habrá que precisar el sentido de lo que he llamado vagamente «facultad» o «condición». 2) El sentido de estar en lo cierto o tener la actitud justa, como en la frase «tener razón». 3) Razón como motivo: «he hecho esto por tal razón». 4) Razón como fundamento: «la razón de que la ma-

dera flote es su densidad», «por razón de antigüedad». 5) La expresión o «puesta en marcha» de los motivos o fundamentos: «tener o dar buenas razones para algo». 6) En algunos contextos, esa misma expresión o *decir* en cuanto tal: «razón de amor». 7) Justificación o explicación: «dar razón de algo». 8) La forma trivial de este sentido, como mera información o noticia: «darán razón en la portería». 9) Relación matemática: «razón de dos cantidades». 10) Razón como raciocinio.

¿Cuál es el *núcleo significativo* de la expresión *razón?* Estos sentidos diversos no son, evidentemente, equívocos, sino analógicos, aunque tal vez fuese preciso modificar el concepto tradicional de analogía; y acaso sea posible desprender de ellos un sentido primario y radical, es decir, no tanto que los «fundamente» a todos, sino más bien que los «vivifique»—dejando aparte la cuestión de si no es esto un modo decisivo de fundamentación—. Podemos recoger tres notas, que aparecen en el uso habitual y cotidiano de la palabra razón: La primera es la referencia a una instancia ajena a mí o que de algún modo me trasciende, a lo que se ha solido llamar, con un término harto inadecuado y con frecuencia trivial, lo «objetivo»; yo diría mejor la *realidad:* el «estar en su razón» implica una radicación o incardinación real del que está; el «tener razón» envuelve un apoyo *a tergo,* que da fuerza a la actitud; y ése es el sentido de la apelación a los motivos o fundamentos. Razón es, pues, cierta referencia o, mejor, inserción en la realidad. La segunda nota envuelve el momento de la *conexión:* los enlaces causales, de fundamentación o motivación, o de justificación; la relación de la «razón» matemática; la «coherencia» como signo manifiesto del «estar en su razón»: en todos los casos, razón funciona como sinónimo de cierto nexo o vínculo entre realidades, o entre el «sujeto» de la razón y la realidad como *contexto.* La tercera nota es la de *posesión:* en primer lugar, de uno mismo, y por eso el «estar en su razón» coincide con el «estar en sus cabales»—es decir, poseerse cabal e íntegramente—o el «ser dueño de sí mismo», y se opone al estar «fuera de sí», «alterado» o «enajenado»; en segundo lugar, posesión de la reali-

dad, que es «comprendida», esto es, abarcada o apresada—«aprehendida» o, simplemente, aprendida—en sus motivos o fundamentos; de un modo aún más riguroso, posesión de aquello de que se «da razón» o cuenta, que se cuenta y enumera, y así se tiene «en la mano»; y de ahí la transición a los sentidos de la razón que indican *decir* o raciocinar, porque en el pensamiento discursivo y en el decir se toma posesión de lo *dicho* y se capta la conexión entre sus términos.

Podríamos decir, pues, que el *sentido subyacente* a las diversas acepciones cotidianas, vivas en el lenguaje, de la palabra *razón,* su núcleo significativo o semántico, el que precisamente «da razón» de esa pluralidad de significados, es éste: *la aprehensión de la realidad en su conexión.* Y advertimos que esta fórmula traduce inmejorablemente en forma *conceptual* lo que, de modo simplemente *vivido,* descubrimos antes como raíz de la función más rigurosa y auténtica de la verdad: el *hacerse cargo*—expresión de tan claro matiz posesivo—o *saber a qué atenerse* respecto a la situación en que se está—donde transparecen por igual los momentos de inserción, conexión y posesión de la realidad—. Esto nos pone sobre la pista de una peculiar implicación, funcional y vital, entre *verdad* y *razón,* que será menester poner en claro. Y ya en este momento resulta visible que el *método,* es decir, la *vía de acceso* a la realidad que la función de la verdad exigía, culmina en la *razón,* toma de posesión peculiar de esa realidad misma. Y el problema estriba, por tanto, en descubrir el *modo* de esa posesión, en virtud de la estructura de lo real y de los requisitos de la función veritativa. Con lo cual quedará en claro la triple implicación entre la verdad, el método y la razón, y con ello esclarecido el sentido radical del *saber.*

LA FUNCIÓN DE LA RAZÓN

Dije antes que la fórmula «aprehensión de la realidad en su conexión», utilizada para resumir el sentido subyacente a las diversas acepciones del término razón, era el correlato *conceptual* de la función de la verdad como «saber a qué atenerse» respecto a una situación en que uno se encuentra. ¿Qué quiere decir esto? Por lo pronto, que la razón se mueve en el ámbito de la verdad y, por tanto, responde a esa exigencia de la vida humana consistente en que su circunstancia tenga figura de *mundo,* para que el hombre pueda decidir en cada instante lo que va a hacer—y a ser—en el siguiente. Es decir, la razón es un modo de respuesta o, si se quiere, un instrumento para que el hombre pueda vivir un tipo de vida—la que llamamos humana—que *pretende* vivir, movido por la situación en que se encuentra—dando aquí a la palabra situación un alcance que envuelve su estar en un mundo y sus estructuras psicofísicas—. Pero de aquí se siguen algunas consecuencias que determinan el carácter de la razón en cuanto exigida por la vida humana.

En primer lugar, hay una diferencia radical entre la vida del animal—en la medida en que analógicamente la conocemos—y la del hombre. Mientras aquél *reacciona* en cada momento a ciertos *estímulos* de su *ambiente*—importa retener las tres notas subrayadas—, éste, en cuanto hombre, *actúa* en *vista* de las *realidades* de su *mundo*. (Digo en cuanto hombre, porque el hombre es *también* animal, aunque su animalidad queda esencialmente modificada *en* su humanidad.) Es decir, para el hombre, que no está simplemente articulado con un ambiente o medio, sino que vive *en* un mundo, los ingredientes de éste son realidades con que se *encuentra,* que *están ahí*—o, por el contrario, no están ahí y «brillan por su ausencia», como dice la espléndida expresión popular española—, con las cuales *cuenta,* y por eso tiene que captarlas, aprehenderlas o tenerlas en su mano. ¿Para qué? Para hacer con ellas su vida. Pero esta

sencilla frase implica: primero, que la vida no está hecha; segundo, que el hombre tiene que hacerla; tercero, que no puede hacerla solo, sino con algo que lo trasciende y que llamamos «cosas»; cuarto, que antes de hacer algo tiene que poseer *ya* en cierto modo esa realidad—a esto he llamado antes el *apriorismo* de la vida humana—; quinto, que la vida es, por tanto, *proyecto* o futurición; sexto, que es menester imaginarla previamente o *previvirla*.

Pero esto requiere, a su vez: tener una multiplicidad de elementos con los cuales se puedan combinar los proyectos; no contar sólo con los elementos *presentes*, sino con los ausentes o latentes, sobre todo en esa forma de peculiar latencia que es el futuro; moverse así, por consiguiente, en un horizonte de *posibilidades*—facilidades y dificultades—que definen el cauce de nuestra vida, la cual habrá luego de henchirse de concreción circunstancial; en suma, de realidad.

Esto explica que al hombre no le baste con la percepción sensible; la mera percepción sólo hace aprehender un objeto presente, y con ella sola no sabría uno nunca a qué atenerse respecto a una situación; en rigor, la percepción *humana*, en su función normal, excede ampliamente del contenido estrictamente perceptivo, y es sólo un ingrediente de algo más profundo y previo: el encontrarse en una situación; los casos excepcionales de percepción aislada—imaginarios o artificiales y casi de laboratorio—apenas tienen valor cognoscitivo para el hombre (1).

El hombre necesita, pues, la aprehensión del contorno *como realidad*, inclusas sus virtualidades; es decir, no como estímulo, como algo que simplemente me afecta, sino como algo que tiene *consistencia* y con lo cual, por tanto, puedo contar para hacer mi vida *en vista* de ello. Por último, la forma de *consistir* que hace que las cosas lo sean y puedan estar en un mundo es la conexión. La aprehensión de la realidad no puede ser nunca una simple mención o referencia puntual o puntiforme, sino que en ella toda referencia com-

(1) Algunas precisiones en mi ensayo *El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran* (en el volumen *San Anselmo y el insensato*, p. 228-236).

plica un *contexto,* dentro del cual adquieren sentido real las notas mentadas, que por eso justamente son *notas de* una cosa; en otros términos, la aprehensión de la realidad tiene que ser siempre *comprensión.*

(Repárese en que los griegos, concretamente Aristóteles, consideraban que el *logos* más propiamente tal y que se entiende como razón, el decir enunciativo (λόγος ἀποφαντικός), toma las significaciones en conexión (κατὰ συμπλοκήν), y sólo funcionan como abstractos suyos las significaciones inconexas (ἄνευ συμπλοκῆς, κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα) o conceptos. Por esto la palabra λόγος envolvió siempre en griego, incluso cuando significaba «palabra», una alusión a un *decir* efectivo o λέγειν, y no fué sinónima de «nombre» (ὄνομα) o «verbo» (ῥῆμα). Y recuérdese que el sentido primario de λέγειν es *reunir* incluso físicamente, por ejemplo, unos huesos *(Iliada,* XXIII, 239). Es decir, la idea de conexión está en la raíz misma del concepto de *logos.)*

Todo esto muestra que la vida humana *postula* la razón, en el sentido que hasta aquí hemos descubierto en este término. La situación en que el hombre se encuentra—repito que en esta palabra situación se incluyen desde luego sus estructuras y dispositivos psicofísicos y su «intramundanidad»—, junto con la pretensión que constituye a cada hombre, exigen que ésta aprehenda o, mejor, comprenda la realidad en su sistema de conexiones, para que pueda, en vista de ella, imaginar o proyectar la vida que tiene que hacer. Dicho con otras palabras, decir que el hombre es racional quiere decir, por lo pronto, que *necesita* serlo, y en segundo lugar, que *puede* serlo; y no al revés, porque son muchas las cosas que el hombre puede ser y que, sin embargo, en modo alguno lo constituyen y definen; y en cambio, le pertenecen esencialmente otras que tal vez nunca pueda ser, pero que en efecto necesita; por ejemplo, ser feliz.

La razón aparece, pues, como *instrumento de la verdad.* Pero necesitamos alguna mayor precisión; porque antes distinguimos dos formas de verdad: la verdad en que «se está» o creencia *sensu stricto,* y la verdad a que «se llega» o verdad conocida. ¿De cuál

de estas verdades es instrumento la razón? Por lo pronto, de la segunda. La verdad conocida o *descubierta*, la verdad a que se accede o llega, es la que impone la necesidad de aprehender la realidad en la forma ya examinada. Por el contrario, en el estado de creencia se *está* ya en una virtual posesión de la realidad como *crédito*, según vimos antes, y el hombre no ha de ejercitar ninguna función activa para estar en la verdad, o sea para saber a qué atenerse.

Según esto, pues, dentro del ámbito genérico de la verdad se opondrían la razón y la creencia. Esto, hasta cierto punto, es exacto; pero sólo hasta cierto punto. Sería un error creer que la razón no tiene nada que hacer en la creencia. ¿Cuál es su papel?

A mi entender, un papel triple. En primer lugar, la creencia me pone ya en posesión—si bien «a crédito»—de la realidad a que afecta, y me exime, por consiguiente, del quehacer de ir a ella y captarla; pero como la creencia misma es, a su vez, una realidad, yo me encuentro con ésta en mi circunstancia, y para «hacerme cargo» de ella necesito una aprehensión de ella misma, ya que no de su objeto. La forma más elemental de esto es la necesidad de que una creencia, para ser creída, sea «comprendida»; y esto es lo que ha de hacer la razón. Por tanto, ésta pertenece ya a la creencia, si no por lo que la creencia tiene de «acerca de», sí por lo que tiene de «mía»; y por esto el animal, que no tiene razón, tampoco puede tener creencias. (Entre paréntesis, creo que sólo se conseguiría entrever el misterio de la vida animal interpretándola analógicamente desde la humana e investigando cuáles son los dispositivos homólogos o «vicarios» de los que constituyen la estructura de ésta.) Recuérdese, para referirme ahora a una forma concreta de creencia, la fe religiosa, que ésta ha sido definida como *rationabile obsequium*, y que, por otra parte, ciertos conocimientos racionales se ha denominado *praeambula fidei*—el que ambas denominaciones se entiendan a veces de un modo trivial no afecta a la profundidad real de su sentido—; pero, sobre todo, me interesa recordar que en ciertos momentos decisivos del pensamiento cristiano—San Anselmo—las creencias o dogmas han sido vividos como una peculiar «reali-

dad» dada, sobre la cual *tenía* que ejercitarse la razón; y de ahí el famoso principio *fides quaerens intellectum* o, en otra forma, *credo ut intelligam* (1).

En segundo lugar, además de la comprensión del «sentido» de la creencia, tengo que alojarla en el sistema general de ideas y creencias desde el cual vivo, y por tanto me veo obligado a «dar razón» de ella, a hacerla ingresar en un contexto coherente, dentro del cual pueda cumplir su función.

En tercer lugar, por último, aunque yo me apoye *a tergo* en las creencias y éstas vengan de mi contorno social, en una u otra forma; es decir, aunque yo reciba, sin activo quehacer mío, una peculiar «noticia» de algo que no me es presente—*fides ex auditu*—, la función efectiva de las creencias es hacer posible mi vida, y ésta es, como vimos, proyecto y futurición; por tanto, es la razón la que tiene que aprehender la situación en que estoy, al menos en su dimensión temporal futura, para que yo sepa lo que he de hacer, aunque sea en vista de lo que poseo ya como creencia.

En suma, podemos admitir, con estas precisiones, que la razón es instrumento de la verdad. Y, desde luego, de modo eminente, de la verdad que se busca cuando no se sabe a qué atenerse. Por tanto, la verdad radical que necesitamos tiene, en última instancia, como método o vía de acceso a la realidad ese modo de aprehensión de ella que llamamos *razón*. Poseer la verdad radical significa, pues, *dar razón de la realidad*.

LAS INTERPRETACIONES DE LA RAZÓN

Pero al llegar aquí conviene ser fieles a nuestro propio método; es decir, tener en cuenta las interpretaciones de la razón que más directamente gravitan sobre la nuestra: de un modo concreto, las que condicionan nuestra tradición intelectual y nuestro lenguaje; y

---

(1) Cf. el apartado sobre San Anselmo en mi citado estudio *La Escolástica en su mundo y en el nuestro*.

en especial, los términos griegos y latinos cuyo sentido responde a ese «núcleo significativo» que hemos descubierto en la expresión española *razón.*

En primer lugar, hay dos términos griegos que se reparten—si vale la palabra—las funciones semánticas de «razón»: *nus* y *logos,* con los dos verbos correspondientes: *noéin* y *légein.* Y, ante todo, los verbos, cuyo sentido es el primitivo y del cual toman el suyo ambos sustantivos verbales.

El verbo νοεῖν significa, por lo pronto, *ver,* incluso en el sentido inmediato de la percepción visual; pero esta significación tiende a matizarse mentalmente: νοεῖν es percibir con la mente, aprehender; de ahí se pasa fácilmente a los sentidos derivados: pensar o considerar, reflexionar; en forma más técnica, concebir; y también proponerse, y—refiriéndose a las palabras—significar o querer decir. El sustantivo tiene sentidos muy próximos; es la *mente,* en una primera acepción lata, que incluye el sentido y la aprehensión intelectual; pero pronto predomina este último matiz, que envuelve la significación *razón* o intelecto, y secundariamente la de acto de pensamiento; finalmente, como el verbo νοεῖν, el *nus* significa el «sentido», y también el designio o propósito. En suma, la vivencia que expresa este término es primariamente la aprehensión de la realidad, fundada en la metáfora de la *visión,* que condiciona toda la concepción helénica del conocimiento como luz, aspecto y patencia (φῶς, y de ahí φαινόμενον; εἶδος o ἰδέα; ἀλήθεια).

Por otra parte, el sentido primario del verbo λέγειν es el de recoger o reunir, del cual se deriva inmediatamente el de escoger o elegir, y en segundo término el de contar o enumerar, y por ende detallar; de ahí hay un tránsito próximo al sentido de «decir», capital en la semántica de este verbo, pero relativamente tardío, pues no se encuentra en Homero, sino por primera vez en Hesiodo; por último, tiene el valor de llamar o denominar y, de un modo análogo, significar o querer decir—sentido que coincide con uno de los del verbo *noéin*—. En cuanto al λόγος—uno de los conceptos decisivos que maneja la mente griega—, significa ante todo cómputo o cuenta,

y así viene a designar un departamento del tesoro, una oficina pública (como veremos, éste es uno de los significados primeros de *ratio);* de un modo analógico, quiere decir medida, y con mayor generalidad relación o correspondencia, que por lo pronto conserva un matiz cuantitativo, y así *logos* es el nombre de la razón o proporción matemática entre ciertas magnitudes; de aquí se pasa sin dificultad a un valor cualitativo, el de regla o norma, por ejemplo para la conducta; y esta norma, que es la medida o relación de los actos, funciona a la vez como explicación de ellos, pretexto o motivo; de aquí se deriva el sentido de argumento con que se explica, y correlativamente el de fundamento o *razón;* si se considera de un modo formal, el *logos* adquiere el sentido de fórmula o, de una manera más precisa, definición, y a la vez el acto con que se posee ésta, es decir, el pensamiento o *raciocinio,* y por tanto la *razón* como facultad. Por otra parte, λόγος es también «decir»; pero conviene precisar el matiz significativo que tiene: en primer lugar, narración o relato, de cualquier tipo que sea: fábula, leyenda, cuento, o bien relato histórico—por oposición a *mythos*—; también, sobre todo en plural (λόγοι), significa «historias», por oposición a la historia *sensu stricto* (ἱστορία); pero igualmente significa en ciertos contextos prosa por oposición a la poesía (ποίησις), y así viene a significar historia, pues las primeras obras escritas en prosa fueron las de los historiadores. De estos sentidos primarios del *logos* como decir se pasa a los que se refieren a la expresión verbal; pero, como ya vimos, no significa primariamente palabra, en el sentido de «una palabra», sino más bien un decir efectivo, una *frase;* de ahí la acepción corriente de *lo que se dice:* un «dicho», un rumor, o bien un oráculo o un proverbio; o, desde otro punto de vista, un debate o diálogo, y sus partes—de ahí el valor de *logos* como «sección» o «tratado», muy próximo al de «libro» en su acepción antigua—. De «lo que se dice» se pasa a «aquello de que se dice», y *logos* adquiere el sentido de asunto o tema; por último, vistas las cosas de un modo formal, denomina *el decir,* el habla—así en la expresión aristotélica que define al hombre como ζῷον λόγον ἔχον o «animal ra-

cional», literalmente animal que habla—, y por tanto, el lenguaje. (Dejo de lado el sentido, no estrictamente helénico y cargado de múltiples implicaciones, que tiene el Logos del cuarto Evangelio.)

Si buscásemos un sentido nuclear o central de la palabra λόγος, tal vez lo encontrásemos en la frase λόγον διδόναι, «dar cuenta o razón de algo», tal como aparece, por ejemplo, en Herodoto, III, 142, a propósito del dinero (χρήματα). El modo superior de aprehensión de algo, desde el punto de vista de un heleno, es «dar razón» de lo que se «ve». La visión noética recibe su plenitud en el *logos*, que *dice* lo que las cosas *son*, y lo que son—el ὄν o ente—sólo se manifiesta al *nus*. En el poema de Parménides, que significa el descubrimiento del ente por la vía de la verdad o *nus*, hay un texto en que la diosa ordena al filósofo «juzgar con la razón» (κρῖναι δὲ λόγῳ) acerca de lo que es, del contenido de la visión noética (Diels, fr. 1). Y en Platón, la forma de posesión de la realidad vista—las *ideas* o «aspectos»—es la *dialéctica*, el movimiento del *logos* mismo, y por eso su expresión es el *diálogo*. Esto muestra la profunda conexión interna entre el νοῦς y el λόγος, y el sentido helénico de la *razón* (1).

Si ahora pasamos a los términos latinos, tendremos que considerar tres: *mens*, *intellectus* y *ratio*, pues ninguno de ellos solo agota el contenido semántico de nuestra «razón». La raíz de *mens (men)* parece tener un sentido directa y no metafóricamente espiritual, y se refiere a los actos de la memoria y la imaginación; su forma más sencilla es el verbo *memini*, pretérito con valor de presente; *commentum* significa invención o ficción, y este matiz se conserva en el verbo *commentor*, mientras que en el sustantivo *commentarius*—que quiere decir, en primer término, notas o memorias—reaparece la idea de recuerdo; la mera referencia de la mente a algo es la men-

(1) Pueden consultarse, aparte del Diccionario de Bailly, el excelente *Greek-English Lexicon*, de Liddell-Scott (Oxford, 1940), y el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, de E. Boisacq (2.ª ed., París-Heidelberg, 1923).

ción o *mentio,* y el verbo *mentior* es inventar o imaginar, sentido del cual se pasa, probablemente por la vía del eufemismo, a la acepción ordinaria de mentir. La memoria y la imaginación están a la base, pues, de la noción latina de la mente: dos momentos que será menester tener presentes si se quiere lograr una idea cabal de la razón.

En segundo lugar, *intellectus* tiene la misma raíz del verbo *lego (legere),* idéntico con el λέγω (λέγειν) griego, con el cual coincide en su significación primitiva—reunir, elegir—, aunque después siguen evoluciones semánticas divergentes. *Legere,* como es bien sabido, significa leer, en su acepción más usual—tal vez por entenderse la lectura como un reunir las letras o las palabras para desprender su sentido—. *Intellectus,* de *intelligere,* alude, no a un «leer el interior», como a veces se ha interpretado, sí a un reunir o recoger dentro, se entiende dentro de la mente, es decir, captar o aprehender algo interiormente.

Por último, *ratio.* Desde el punto de vista semántico, es un término próximo a λόγος. Es también un sustantivo verbal, del deponente *reor (reri),* cuyo sentido primario es calcular. La expresión *pro rata (parte),* de donde viene el nombre español prorrata, recoge claramente esa acepción de *reri.* El adjetivo *irritus*—negativo de *ratus*—es vano, nulo: lo que «no cuenta». *Ratio* es, en primer lugar, cuenta, y de ahí su uso en la hacienda, privada y pública; es también cálculo, y de este sentido se deriva el de previsión, y por tanto el de *facultad* de calcular y prever, de aprehender el orden y la conexión de las cosas; en suma, el sentido más estricto de *razón* (1). La expresión latina *rationem reddere* traduce la helénica λόγον διδόναι. Encontramos, pues, en la *ratio* latina el mismo sentido de «dar cuenta» que en griego; pero mientras en esta lengua se trata de dar razón de lo que se *ve,* en latín se alude más bien a lo que se recuerda o imagina, a lo que se recoge y aprehende interiormente; repárese

---

(1) Cf. Bréal et Bailly: *Dictionnaire étymologique latin* (5.ª ed., París, 1902); Ernout et Meillet: *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (París, 1939).

en que *recordar* es volver al corazón *(recordari)*, y *cuerdo* o *cordura* tienen la misma raíz; por eso *vecordia* es lo mismo que *amentia* o *dementia*, privación o desviación de la *mens;* y aquí encontramos una nueva conexión entre el *recordar* y el *memini* latino, que enlaza semánticamente las dos raíces. En lugar de la interpretación *visual y dicente* de la razón, el latín nos ofrece una vivencia de ella basada en la *memoria* y la *comprensión:* son dos modos distintos de apropiación o aprehensión de la realidad. Por eso, mientras la forma suprema de posesión mental de la realidad se llama en griego *teoría* (θεωρία), esto es, *visión,* en latín se llama *contemplatio,* que alude a un espacio acotado y cerrado *(templum)* dentro del cual se observaban los presagios. A la visión desde *fuera* (idea o aspecto) se opone la comprensión en que se abarca o encierra algo de que se toma posesión en un esencial *dentro.*

EL CONCEPTO COMO FUNCIÓN SIGNIFICATIVA

Hemos visto que la razón es instrumento de la verdad o, en otros términos, que su función es la aprehensión de la realidad en su conexión; o bien—dando su sentido más estricto a la palabra— la *comprensión de la realidad*. Pero habíamos visto antes que lo que llamamos realidad o cosas incluye ya la perspectiva, y que uno de los ingredientes de ésta es la temporalidad; de un modo más concreto, la historia. Por tanto, encontramos aquí, en forma más aguda si cabe, el mismo problema: tenemos que interpretar la razón en función de la historia. Pero esto requiere algunas precisiones.

Las dos notas aprehensión y conexión están incluídas en la significación del término *concepto*. El concepto es lo concebido, lo *con-ceptum,* «aprehendido o cogido con»; por eso el concepto ha sido siempre la forma misma de la razón, y se ha interpretado de un modo *activo*—matiz que transparece en el prefijo del nombre alemán *Begriff*—; a pesar de la proximidad lingüística, se ha solido entender como muy distinta y aun opuesta la *percepción;* de

un lado, porque se la ha interpretado primordial y casi exclusivamente como percepción *sensible,* sin advertir los elementos extrasensoriales que se dan en ésta misma; de otro, porque de manera habitual se la ha considerado *pasiva;* en tercer lugar, porque la idea tradicional de que el verdadero saber es de lo universal ha descalificado la percepción y la experiencia, en la medida en que aprehenden objetos *individuales.* Pero cuando se repara en que, por lo pronto, la realidad es rigurosamente individual y circunstancial, se altera de modo esencial el punto de vista. En esto, como en tantas cosas, Husserl ha sido clarividente, y después de haber reconquistado las objetividades universales—los objetos ideales—, ha reivindicado en sus últimos escritos el carácter originario de la percepción y la experiencia.

En su libro póstumo *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939), Husserl repite una vez más que cada clase de objetos tiene su modo de «darse en su mismidad» *(Selbstgebung),* es decir, de *evidencia.* Pero la evidencia se entiende de dos maneras: como evidencia de los objetos mismos o de los juicios; Husserl afirma taxativamente que la evidencia objetiva es la más originaria, porque es ella la que hace posible la evidencia judicativa (p. 12-14). Los sustratos originarios son individuos, objetos individuales; y todo juicio pensable se refiere en última instancia a objetos individuales; ahora bien, el modo de evidencia de los objetos individuales es la experiencia *(Erfahrung),* y el mundo es el «suelo de creencias» *(Glaubensboden)* universal para toda experiencia de objetos individuales; por esto, el mundo, como mundo que es *(seiende Welt),* es el supuesto universal pasivo de toda actividad judicativa (p. 20-28). El mundo funciona como *horizonte* de todos los sustratos judicativos posibles, y la lógica es una «lógica mundana» *(Weltlogik)* (p. 36). Por consiguiente, los análisis tienen que partir de la percepción externa (p. 66); pero ésta no se entiende como pasividad, sino que «el percibir es ya una función activa del yo, y como tal supone que nos está ya dado previamente algo; hay siempre un *campo* del previo ser dado» *(Vorgegebenheit)*

(p. 74). Por tanto, hay una experiencia a la base de todo juicio, una aprehensión perceptiva de objetos individuales—inmediata o mediatamente—, lo cual implica un mundo como «supuesto pasivo» o previamente dado, como horizonte, y una actividad del yo, primero percipiente y luego judicativa.

Percepción y concepto tienen, pues, íntima conexión; se trata de la aprehensión de objetos, y sólo varía su modo en virtud de su diversa estructura; como vimos antes, la percepción, en el sentido usual de este término, es insuficiente, por lo que tiene de aislamiento; sólo se aprehende verdaderamente un objeto en la complexión de sus notas y en la referencia a su contexto; por esto, la única forma adecuada de percepción de la realidad es el concepto, siempre que se incluya en éste el momento de presencia de la realidad misma; sólo es de verdad *captum*, capturado o aprehendido, lo que es *con-ceptum*. Ya veremos adónde nos lleva esto; por lo pronto, a la evidencia de que sólo conceptualmente se realiza la función que hemos llamado racional; y esto esclarece a su vez el sentido primario de «reunir» o «recoger» que encontramos en el λέγειν griego y en el verbo *legere*, y por tanto en el λόγος y el *intellectus*.

Ahora bien, si la realidad es—en el sentido que antes expliqué en detalle—*histórica*, su aprehensión o razón habrá de adaptarse o adecuarse a ese modo de ser, y esto impondrá una transformación de sus instrumentos; en primer lugar, del concepto. Tradicionalmente, el concepto ha sido entendido como «universal»; en el mejor de los casos, se admitía la existencia de conceptos «singulares», aplicables a un solo objeto; pero, ante todo, esta singularidad se entendía como un caso límite de restricción de la «extensión»; en segundo lugar, no se hacía gran caso de ellos ni se investigaba su peculiaridad; por último, el concepto se interpretaba en todo caso como lo «constante»; y así, en el concepto individual o singular se consideraban las notas constantes de una cosa, persistentes en la variación de sus estados; de suerte que toda forma de concepto quedaba afectada por la universalidad y la abstracción. Repárese en que la lógica tradicional se ha interesado especialmente por el jui-

cio y, más aún, por el raciocinio, y ha solido considerar los conceptos como meros términos; para los efectos de la constitución de una teoría del silogismo, por ejemplo, podía ser admisible su punto de vista; pero las cosas cambian tan pronto como dejamos de pensar en el «raciocinio» como instrumento o procedimiento mental, para pensar en la *razón* como efectiva captación de la realidad (1).

Cuando el modo de ser de ésta es histórico—es el caso de la realidad humana, e incluso de toda realidad, en la medida en que ésta es histórica—, los conceptos, o son esencial e intrínsecamente individuales, o son de una «universalidad» *sui generis;* me explicaré. En primer lugar, los conceptos correspondientes a los *nombres propios* —César, París, Danubio, Partenón—están saturados de circunstancialidad, y son justamente los que significan *realidades* en su sentido más riguroso; sólo se puede expresar su significación apelando a una localización espacio-temporal precisa, e incluso a una *narración,* es decir, se trata de conceptos estrictamente *históricos.* En segundo lugar, consideremos los conceptos universales referentes a lo humano; por ejemplo, familia, rey, ciudad, revolución, lenguaje, felicidad—para buscar nociones de muy diverso linaje—; estos conceptos pueden aplicarse a distintas realidades individuales, y tienen un valor «constante»; pero sólo hasta cierto punto, porque la significación íntegra de ellos sólo se constituye cuando se refieren a una circunstancia determinada; por ejemplo, cuando hablo de la familia romana del siglo III a. de C., o de la neoyorkina de mediados del siglo XX; cuando hablo del rey Felipe II o del rey Eduardo VII; de la Revolución francesa de 1789 o de la rusa de 1917; de la felicidad de un esquimal o de Lord Byron; y no se trata de las enormes diferencias entre los hombres a quienes se refieren esos conceptos, sino de la radical diversidad de los conceptos mismos, de lo que quieren decir o significan; no es que Felipe II se parezca muy poco a Eduardo VII, sino que ser *rey* significa algo muy diferente

(1) En el apartado "El problema de la lógica", del cap. VII, se encontrará un estudio más detenido de este tema.

en uno y en otro—lo mismo que el *ser* significa cosas distintas, según el esquema de las categorías aristotélicas, cuando digo «Pedro *es* un hombre», «Pedro *es* alto» o «Pedro *es* huérfano»—, y no quiere decir lo mismo ser *feliz* cuando se trata del cazador de focas o del poeta romántico; y no se crea que se puede escapar a la dificultad apelando a la distinción entre conceptos genéricos y específicos, de suerte que hubiese un concepto «rey» que fuese idéntico para todos los reyes, y dentro del cual cupiesen los «absolutos» y los «constitucionales», o una felicidad genérica que se especificase en los diversos modos posibles, sino que los conceptos nombrados tienen un núcleo esquemático idéntico, de índole *funcional,* que se actualiza conceptualmente y alcanza plenitud significativa al circunstancializarse. Por último, aun los conceptos referentes a realidades extrahumanas—siempre que sean *realidades*—implican una dimensión circunstancial, porque sólo puedo llamar realidad a lo que *de un modo o de otro* radica o se da en mi vida, y sólo adquiere para mí su significación o «sentido» en función de ella, «revestido»—si vale la expresión—de una interpretación que, como tal, es histórica; recuérdese lo que antes dije a propósito del rayo y el trueno como realidades *vividas* y piénsese si, en último rigor, se puede decir que sus conceptos no sean circunstanciales.

Hay que distinguir, pues, entre el concepto como auténtica *significación,* es decir, como *función significativa,* y lo que pudiéramos llamar el *esquema lógico* del concepto, que es lo que ha solido estudiar la lógica tradicional y que sólo es un abstracto del concepto mismo, una posibilidad o *dynamis,* que sólo se realiza en cada uno de los momentos de actualidad concipiente.

Pero esto no es nada extraño. Hemos visto que el concepto es un instrumento de aprehensión de la realidad; ahora bien, lo que confiere su verdadero ser instrumental al instrumento es su *funcionamiento* mismo; lo que suele designarse como tal sólo es una potencia, que a su vez puede actualizarse en diversos modos. Un ejemplo lo aclarará más. Imaginemos lo que se llama un martillo; sólo lo es porque sirve para martillar, es decir, es el martillar lo que

hace que sea un martillo, lo que le confiere ese carácter; y ese mismo objeto, cuando lo utilizo para cargar el platillo de una balanza, es una pesa; cuando lo arrojo contra alguien, un proyectil; y, a la inversa, una piedra u otro objeto cualquiera con el que ejerzo la acción de martillar se convierte, transitoria pero efectivamente, en martillo; pero en verdad no puede ser un objeto «cualquiera»: tiene que tener una estructura que permita esa función; no puede ser martillo una pluma, o una nube, o una gota de agua, sino sólo lo que «coincida» con cierto esquema formal mínimo de las «propiedades» de lo que por excelencia llamamos *martillo,* del mismo modo que ese esquema predetermina el ámbito de funciones vitales—instrumentales, en este caso—que puede asumir el propio martillo, el cual puede ser «pesa» o «proyectil», pero no embarcación o alimento. De modo análogo, el esquema lógico llamado usualmente «concepto» puede asumir un repertorio limitado de funciones conceptuantes, y yo puedo, a la inversa, aprehender una realidad con diversos esquemas lógicos, siempre que sean parcialmente coincidentes.

LA RAZÓN Y LA HISTORIA

Pero esto no basta. Esta historicidad del concepto no es suficiente para lograr la intelección *racional* de la historia. Todavía en el siglo XVII—Descartes, más aún Malebranche—, la historia no tiene que ver nada con la razón, incluso se opone a ella; lo que la razón hace—por ejemplo, una ciudad construída con arreglo a un plan unitario—es lo contrario de lo que la historia va acumulando en su curso, y que parece obra del azar. «On dirait plutôt que c'est la fortune que la volonté de quelques hommes usant de raison qui les a ainsi disposés»—dice Descartes hablando de los edificios de las viejas ciudades históricas (1)—. La razón procede *more geometrico;* la historia, por acumulación azarosa, por capricho irracional.

(1) *Discours de la méthode,* 2.ª parte.

En el XVIII las cosas cambian; ya no se piensa, como Malebranche, que sólo pertenece al ámbito del saber auténtico, racional, lo que Adán pudo conocer también; Bayle, Vico, Voltaire, Turgot, Condorcet, van a interesarse con mayor radicalidad por el conocimiento de la historia. Pero los recursos intelectuales con que el siglo XVIII ataca el tema no son otros que la razón «pura», la razón naturalista o físico-matemática. «Desde un principio—escribe Cassirer—, la filosofía del siglo XVIII trata el problema de la naturaleza y el problema histórico como una unidad que no permite su fragmentación arbitraria ni su disgregación en partes. Ensaya hacer frente a los dos con los mismos recursos intelectuales; pretende aplicar el mismo modo de plantear el problema y la misma metódica universal de la «razón» a la naturaleza y a la historia» (1). Y en la medida en que se advierte la oposición entre «razón» e historia, se va renunciando más o menos a la una o a la otra. «Vous voudriez que les philosophes eussent écrit l'histoire ancienne—escribía Voltaire a Madame du Châtelet (2)—, parce que vous voulez la lire en philosophe.» «Vous voulez enfin—añadía en otro lugar (3)—surmonter de dégoût que vous cause l'Histoire moderne, depuis la décadence de l'empire romain, et prendre une idée générale des nations qui habitent et qui désolent la terre. Vous ne cherchez dans cette immensité que ce qui mérite d'être connu de vous: l'esprit, les mœurs, les usages des nations principales, appuyés des faits qu'il n'est pas permis d'ignorer.» Voltaire se propone conocer «como filósofo», es decir, racionalmente, el espíritu y las costumbres de las naciones, la sustancia de la vida histórica. No se trata de conocer datos y enumerar «hechos históricos»; la serie cronológica de todas las dinastías sólo nos haría conocer palabras. Pero cuando se llega a buscar el principio de explicación histórica, se apela a la *naturaleza;* y la naturaleza, dice Voltaire, de acuerdo con los supuestos tradicionales, es la misma siempre: «La

(1) *Filosofía de la Ilustración,* p. 193.
(2) *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations,* Introducción, I.
(3) *Ibid.,* Avant-propos.

nature étant partout la même, les hommes ont dû nécessairement adopter les mêmes vérités et les mêmes erreurs dans les choses qui tombent le plus sous les sens et qui frappent le plus l'imagination. Ils ont dû tous attribuer le fracas et les effets du tonnerre au pouvoir d'un être supérieur habitant dans les airs» (1). Poco después expresa Voltaire su radical *naturalismo* aplicado al hombre y a la historia, en la forma de una invariabilidad y constancia de lo humano: «Ne voyons-nous pas en effet que tous les animaux, ainsi que tous les autres êtres, exécutent invariablement la loi que la nature donne à leur espèce? L'oiseau fait son nid comme les astres fournissent leur course, par un principe qui ne change jamais. Comment l'homme seul aurait-il changé?... L'homme, en général, a toujours été ce qu'il est... Il est donc prouvé que la nature seule nous inspire des idées utiles qui précèdent toutes nos réflexions. Il en est de même dans la morale... Dieu nous a donné un principe de raison universelle, comme il a donné des plumes aux oiseaux et la fourrure aux ours» (2). Y al final de la obra desprende una conclusión decisiva: «Il résulte de ce tableau que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre; que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, et que c'est un hassard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature; il s'étend sur les mœurs, sur tous les usages; il répand la variété sur la scène de l'univers: la nature y répand l'unité; elle établit partout un petit nombre de principes invariables: ainsi le fonds est partout le même, et la culture produit des fruits divers» (3).

La realidad humana está, pues, determinada por su naturaleza; lo único que tolera variación es la costumbre, manifestación superficial de una realidad idéntica e inmutable. Y la historia, en la medida en que aplica la razón, trata de descubrir la raíz oculta y cons-

(1) *Ibid.*, Introduction, VI.
(2) *Ibid.*, VII.
(3) *Ibid.*, Chapitre CXCVII.

tante de la naturaleza inmutable; es decir, renuncia a lo propiamente histórico, para recaer en lo natural. Dicho en otros términos, la historia es apariencia, que esconde un sustrato *real*, incapaz de cambio, dado de una vez para todas; y el ejercicio de la razón consiste en reducir esa mudanza a su principio, en reconocer, bajo la muchedumbre de las formas históricas, la ahistórica, invariable y siempre idéntica naturaleza humana, aquello en que el hombre consiste y la fuente de esas variaciones. El éxito de la razón estriba, justamente, en eliminar la historia para volver a encontrarse en su elemento propio: lo permanente e inmutable, lo que tiene una consistencia fija, lo «hecho» y que siempre es lo mismo; en suma, la naturaleza.

En Hegel es donde se lleva a cabo por primera vez un intento de introducir la razón en la historia; éste es el propósito temático de su *Filosofía de la historia universal*. Pero ¿de qué razón se trata? Hegel se acerca a la historia con un supuesto previo: la razón lógica. «A la filosofía—escribe (1)—se le hace en primer término el reproche de que va con ciertos pensamientos a la historia y de que considera ésta según esos pensamientos. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la *razón*, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto*, con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto.» «Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón—no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Esta se revela en la historia universal. La historia universal es sólo la manifestación de esta última razón; es una de las figuras

(1) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, I, 6-7.

particulares en que la razón se revela; es una copia de ese modelo que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos.» Y más adelante agrega: «La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza» (1).

Hegel *lleva,* pues, la razón a la historia; por supuesto, considera necesario proceder empíricamente, y esa razón se hará manifiesta en la historia misma; pero se trata de una simple manifestación o patentización de una razón que en sí misma no es histórica. Y el último párrafo citado muestra que el logicismo de Hegel encubre un naturalismo larvado: la historia es desenvolvimiento, despliegue, explicitación, evolución: *Entwicklung*. Lo que en la historia se hace es mero despliegue de lo que estaba ya implícito en la Idea. No en vano procede la idea hegeliana de *Entwicklung* de los conceptos aristotélicos de potencia y acto (δύναμις καὶ ἐνέργεια). La consecuencia es clara: se «eterniza» en una dialéctica lógica la temporalidad histórica y se la interpreta como actualización de lo ya existente, es decir, se suprime la radical innovación en que consisten la historia y la vida humana. El titánico esfuerzo de Hegel por unir la razón y la historia queda en última instancia fallido, porque, con todo rigor, en lugar de tomar la historia como *realidad,* parte de una *interpretación* de ella, y le aplica conceptos extrahistóricos. Dicho en otros términos, Hegel *se sirve* de la razón para entender la historia, pero esta razón, previa a la historia e independiente de ella, no tiene en cuenta su estructura peculiar, no se adapta a su contextura; menos aún *emerge* de la historia misma. Es cierto que hay un momento en que Hegel parece apelar a la *realidad;* es aquél en que escribe: «La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la Providencia. Se habla siempre de la razón, sin saber indicar cuál sea su determinación, su contenido, cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón, aprehendida en su *determinación,*

(1) *Ibid.,* p. 122.

es la *cosa*. Lo demás—si permanecemos en la razón en general—son meras palabras» (1). Pero cuando va a precisar en qué consiste esa determinación, recurre nuevamente a conceptos forjados en una dialéctica lógica, aparte de la historia: los conceptos de *espíritu* e *idea*, tan problemáticos, tan cargados de tradición, de interpretaciones históricas, tan poco extraídos de un análisis de la *cosa* misma. Otra cosa hubiese sido si Hegel, en lugar de *saber ya* que la razón, en su determinación, es la cosa, hubiese considerado, a la inversa, las *cosas mismas* y hubiera encontrado *en ellas su razón*. Entonces sí podríamos hablar de una razón en la historia, que sería en rigor la razón *de* la historia; o, dando a este adjetivo un valor intrínseco, la *razón histórica*.

Un paso adelante representa la filosofía de Augusto Comte; un paso cuya utilización ha sido escasa en el pensamiento posterior, porque la estructura de las obras de Comte y el ambiente en que logró su mayor éxito han hecho que sus ideas apenas consten con claridad. En 1825, escribía Augusto Comte en sus *Considérations sur les sciences et les savants:* «L'esprit de cette science (la physique sociale) consiste surtout à voir, dans l'étude approfondie du passé, la véritable explication du présent et la manifestation générale de l'avenir... Écartant des diverses institutions toute idée absolue de bien ou de mal, elle les regarde comme constamment relatives à l'état déterminé de la société, et variables avec lui» (2). Y en el *Discurso sobre el espíritu positivo* (3), afirma taxativamente que «la doctrina que haya explicado suficientemente el conjunto del pasado obtendrá inexorablemente, por consecuencia de esta única prueba, la presidencia mental del porvenir». ¿Qué idea de la realidad, concretamente de la realidad histórica, y del conocimiento, por otra parte, sustentaba estas afirmaciones de Comte?

«Toutes las notions sur le monde extérieur, où l'homme n'inter-

---

(1) *Ibid.*, p. 25.
(2) *Système de politique positive*, IV, Appendice général, p. 150-151.
(3) Trad. de J. Marías, p. 118.

vient que comme spectateur de phénomènes indépendants de lui, sont essentiellement relatives... Les opérations mêmes de notre intelligence, en qualité de phénomènes vitaux, sont inévitablement subordonnées, comme tous les autres phénomènes humains, à cette relation fondamentale entre l'organisme et le milieu, dont le dualisme constitue, à tous égards, la vie... Ainsi, toutes nos connaissances réelles sont nécesairement relatives, d'une part au milieu en tant que susceptible d'agir sur nous, et d'une autre part à l'organisme en tant que sensible à cette action» (1). Y poco después agrega Comte: «La prétendue immuabilité mentale étant ainsi écartée, la philosophie relative se trouve directement constituée» (2). A los diecinueve años había escrito Comte: *Todo es relativo: éste es el único principio absoluto.* Su obra intelectual consiste, en una de sus dimensiones radicales, en relativizar el pensamiento. Pero se podría pensar que así se disipa todo conocimiento; Comte advierte que la posesión de la ley fundamental de la evolución humana—la ley de los tres estados—salva la conexión y fijeza que el saber requiere: «Il est clair que les variations continues des opinions humaines, selon les temps ou suivant les lieux, n'affectent pas davantage, une telle uniformité radicale, puisque nous connaissons maintenant la loi fondamentale d'évolution à laquelle est assujetti le cours, en apparence arbitraire, de ces diverses mutations» (3).

Pero Comte va más allá. El capítulo VII del tomo II de su *Système de politique positive*—ese libro genial, donde la lucidez convive con la extravagancia, y que tanto defraudó al archipositivista Littré—está dedicado a investigar nada menos que la «teoría positiva de los límites generales de variación propios del orden humano». Después de advertir que se vuelve a considerar el conocimiento del hombre como el fin verdadero de la ciencia, agrega Comte: «L'homme proprement dit, considéré dans sa réalité fonda-

(1) *Cours de philosophie positive*, VI, p. 725.
(2) *Ibid.*, p. 727-728.
(3) *Ibid.*, p. 729-730.

mentale, et non d'après les rêves matérialistes ou spiritualistes, ne peut être compris sans la connaissance préalable de l'humanité, dont il dépend nécessairement» (1). Lo cual quiere decir que la *realidad fundamental* del hombre no consiste para Comte en ser cuerpo ni en ser espíritu, sino en otra cosa, justamente aquella cuyo ser es *histórico;* y ésta es la razón decisiva de que tuviese que iniciar su filosofía positiva con una filosofía de la historia. Y unas páginas después, tras referirse a los pensadores toscos que sólo estudian en nosotros el animal y no el hombre, observa que el estudio del hombre está dividido entre los médicos, que sólo consideran el cuerpo, los filósofos, que creen estudiar el espíritu, y los sacerdotes, que estudian sobre todo el corazón; y de esta fragmentación de puntos de vista se sigue el desconocimiento de la naturaleza humana (2). Y al estudiar los principios de la «modificabilidad social», Comte insiste sobre todo en lo histórico. En primer lugar, la duración de la vida; porque, como *los vivos están esencialmente gobernados por los muertos*, el intervalo de las *generaciones* regula la variación humana (3). Y, sobre todo, la presencia misma del pasado en forma histórica; hasta el punto de que Comte denomina con todo rigor *enajenación* o alienación, en su sentido etimológico, a la situación de su época, que «desconoce brutalmente el noble yugo del pasado, incluso al soñar el porvenir» (4).

El siglo XIX estará caracterizado — dice Comte al empezar el tomo III de su *Sistema*—por la irrevocable preponderancia de la historia, en filosofía, en política y hasta en poesía. El relativismo positivista tiene que extender la movilidad regulada al objeto, y luego también al sujeto. Por esto—agrega—, la *razón moderna*, a pesar de su tendencia demasiado abstracta, tuvo que combinar con la especulación la actividad, la imaginación y hasta el sentimiento, para hacer suficientemente *reales* sus concepciones; en otros términos, la

(1) *Système de politique positive*, II, p. 433.
(2) *Ibid.*, p. 436-437.
(3) *Ibid.*, p. 447-448.
(4) *Ibid.*, p. 458.

razón tiene que reintegrar la especulación en la totalidad de la vida histórica, para que alcance así la realidad. Y la «anarquía occidental» consiste en la *alteración de la continuidad humana,* en la insurrección de los vivos contra la totalidad de los muertos, según la frase—por excepción, feliz—de Comte. La historia—añade—se convertirá pronto en la «ciencia sagrada», pues su función será el estudio directo del «Gran Ser». Pero esta extraña terminología no quiere decir sino que la historia será la ciencia de la humanidad, la ontología de lo humano. Nada menos que hasta aquí llega Augusto Comte, a quien apenas se ha empezado a *leer* todavía, si damos a ese verbo algún sentido que no sea enteramente trivial.

Pero sería un error creer que Comte planteó de un modo suficiente el tema. El supuesto metódico de su filosofía era el que todos los fenómenos están sujetos a leyes invariables (1), y que se menester homogeneizar todas las concepciones humanas, hasta reducirlas a un estado *definitivo* de positividad. Es menester, pues, la *unidad de método;* y, aunque Comte tiene puestos los ojos desde el comienzo de su especulación en la realidad histórico-social, el método que aplica es el *natural,* su razón es la razón físico-matemática. Incluso al iniciar la exposición madura de su filosofía de la historia, advierte que «las concepciones históricas están siempre subordinadas a todas las nociones esenciales de la filosofía natural, según la influencia capital de la marcha de las ciencias sobre el conjunto de la evolución humana» (2); aunque observa a continuación que ninguna ciencia se puede comprender verdaderamente sin su propia historia, siempre inseparable de la historia general de la humanidad. En este contexto se ve la lucha de dos instancias opuestas en la mente de Comte: historia y naturaleza se disputan la prioridad en la forma concreta de la dualidad que Comte llamaba desde antiguo *estática y dinámica* social. Y al llegar aquí, Comte siente visible temor; pierde pie, se siente sumido en lo inestable, perdido en lo

---

(1) *Cours de philosophie positive,* I, p. 14.
(2) *Système de politique positive,* III, p. 1.

móvil. La sociología consiste *esencialmente* en la dinámica social —dice—; sin embargo, agrega, «sería tan peligroso para la teoría como para la práctica concebir el progreso sin subordinación al orden». «Séparée de cette base statique—son sus propias palabras (1)—, l'histoire altérerait profondément sa consistence et bientôt sa moralité. Car ses lois d'évolution resteraient très empiriques; en sorte qu'elle ne tendrait à supprimer l'absolu qu'en consacrant l'instabilité.» Estos peligros se evitan *subordinando siempre el movimiento a la existencia.* El verdadero principio de las leyes sociológicas es que *el progreso es el desarrollo del orden* (2). Y a continuación escribe Comte estas palabras reveladoras: «Une telle démonstration caractérisera pleinement la *profonde rationalité* qu'acquièrent les théories dynamiques quand on les subordonne convenablement aux conceptions statiques... On reconnaîtra combien il importait de rendre *déductive* la conception, primitivement inductive, des lois dynamiques.» (Los subrayados son míos.)

Es decir, *operari sequitur esse;* el viejo principio ontológico reaparece donde menos podía esperarse; el progreso no es innovación, sino *développement,* despliegue o desarrollo de lo que estaba *enveloppé,* envuelto o implícito; por esto, Comte quiere ahora *deducir* las leyes, no inducirlas de la misma realidad histórico-social; y sólo a ese precio logran *racionalidad.* Una vez más, la razón se detiene ante la historia; en el último instante, la razón naturalista siente que la flúida realidad histórica se le va de entre las manos; movimiento, inestabilidad: sinónimos de pérdida y naufragio. Es menester echar mano de algo sólido, estático, de una tabla inmutable, *desde la cual* se podrán contemplar—desde muy cerca, eso sí, dejándose mojar por ellas—las olas inseguras, la fragorosa marejada de la historia; lo que hay de racional en la historia no es últimamente histórico.

Por esto, después de Comte, mientras los positivistas renuncian

(1) *Ibid.,* p. 3.
(2) *Ibid.,* p. 5.

desde luego, fieles al método naturalista, a comprender la historia en su radicalidad, los pensadores de tendencia «vitalista» o «historicista» se deslizan más o menos abiertamente hacia el irracionalismo. A pesar de sus evidentes deficiencias, Hegel y Comte representan los dos máximos intentos de racionalizar *desde fuera* la historia, no beneficiados todavía—sobre todo el último—en todo su alcance. En la segunda mitad del siglo XIX y en los primeros decenios del XX, el planteamiento del problema ha oscilado entre el irracionalismo y el formalismo. Spengler escribe: «Todo acontecer es *singular* y no se repite nunca. Lleva consigo la nota de la dirección—del «tiempo»—de la *irreversibilidad.* Lo acontecido, que es como el producto, que se opone al producirse, y como el anquilosamiento, que se opone a la vida, pertenece irrevocablemente al pasado. La emoción correspondiente es el terror cósmico. En cambio, lo conocido es *intemporal;* no es pasado ni futuro; es absolutamente «actual» y, por lo tanto, tiene una validez perdurable. Así lo exige, en efecto, la constitución íntima de la ley natural. La ley, lo estatuído, es *antihistórico*... La posibilidad de llegar en la historia a resultados científicos se basa justamente en lo que la historia contiene aún de producto, es decir, en un defecto. Y cuanto más importante sea ese contenido, tanto más mecánica, tanto más intelectualizada, tanto más causal nos aparecerá la historia... Cuando ese contenido se desvanece casi por completo, cuando la historia se torna casi puro devenir, la intuición se convierte en una experiencia íntima que ya no admite otros modos manifestativos que los de la forma *artística*... Querer tratar la historia *científicamente* es, en última instancia, una contradicción. La auténtica ciencia llega hasta donde llegue la validez de los conceptos verdadero y falso» (1). Y por esta vía llega en definitiva Spengler a un naturalismo larvado, que reaparece siempre que el *supuesto* del pensamiento es la razón naturalista; las culturas aparecen como organismos vivos, y la historia, como una morfología.

De otro lado, a menos distancia de la que a primera vista pudiera

(1) *La decadencia de Occidente,* I, p. 152-153.

hallarse, la idea del *valor* permite, en cierto sentido, una evasión de la historicidad, para recaer en el formalismo de linaje kantiano. Rickert se expresa en un lenguaje literalmente coincidente con el de Spengler, para decir «lo contrario»; pero no se olvide que, como ya vió Aristóteles, los contrarios se dan dentro del mismo género; y por eso hay una afinidad profunda entre ambas concepciones. «El principio formal de la historia—dice Rickert (1)—, el que la hace ciencia, no tiene, pues, nada que ver con los principios de la forma artística, ni tampoco puede derivarse jamás de la mera intuición. Por este motivo también, es necesario no usar, sino con muchísima precaución, el término de «ciencia de la realidad»... Lo que constituye el carácter *científico* de la historia no está contenido en el material intuíble y no tiene nada que ver, en absoluto, con el arte.» Y en otro lugar escribe: «La historia tiene que mantenerse por esencia en lo histórico, y por tanto en lo temporalmente condicionado. La filosofía tiene siempre la misión de pasar de lo histórico a lo intemporal o eterno» (2).

Más aún. Para Spengler, el concepto es incompatible con la vida y, por tanto, con la historia; concepto y sistema, que son los órganos del conocimiento, sólo pueden aplicarse a lo que no vive: «Sólo lo que carece de vida—o lo vivo, si se prescinde de su vida—puede ser contado, medido, analizado. El puro devenir, la vida, es, en este sentido, ilimitada, y trasciende del nexo causal, de la ley y de la medida» (3). «El intelecto, el sistema, el concepto, matan cuando «conocen». Hacen de lo conocido un objeto rígido que puede medirse y dividirse» (4). No están muy lejos de este punto de vista Bergson o Unamuno. Y Rickert, a su vez, cuando entra en últimas precisiones, también hace consistir la historia en irracionali-

(1) *Ciencia cultural y ciencia natural*, cap. IX, p. 81-82.

(2) "Die Geschichte muss ihrem Wesen nach im Geschichtlichen und damit im zeitlich Bedingten sich halten. Die Philosophie hat immer die Aufgabe, über das Geschichtliche zum Zeitlosen oder Ewigen hinauszugehen." (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 3.° y 4.ª ed., p. 7.)

(3) *La decadencia de Occidente*, I, p. 152.

(4) *Ibid*, p. 162.

dad: «Sólo mientras no concebimos metafísicamente el mundo, y la realidad empírica está en una relación irracional con los valores, es posible la historia. La realidad irracional para el conocimiento teorético tiene que permanecer también irracional respecto a su relación con los *valores* (1).

Vemos, pues, cómo en la filosofía inmediatamente anterior a nosotros la oposición entre razón e historia resulta irreductible. En el fondo, los supuestos de estas filosofías son comunes: descansan sobre el mismo subsuelo de creencias vigentes, están al mismo nivel histórico; sólo cambia el matiz afectivo con que son vividos esos supuestos y, más aún, la *pretensión* que anima a los pensadores, lo que éstos *quieren hacer:* en eso estribaría la más profunda diferencia entre Rickert y Spengler—diferencia que estaría dispuesta a pasar por alto la manera usual hasta hoy de hacer historia de la filosofía—. Pero hay algo más en nuestro pasado filosófico próximo: concretamente, Dilthey.

Dilthey, perteneciente a la segunda generación postcomtiana, a la que no recoge la *influencia* de Augusto Comte, sino su *vigencia* —cosas bien distintas—, le debe dos ideas decisivas: una, que toda la filosofía anterior ha sido *parcial,* no ha tomado la realidad íntegra tal como es; la otra, que la metafísica es imposible; Dilthey entiende por metafísica el conocimiento «absoluto» y universalmente válido; por eso intentará fundar la filosofía «en la experiencia total, plena, sin mutilaciones; por tanto, en la realidad entera y completa» (2); y, por otra parte, superar el «absolutismo del intelecto». Ambas cosas lo llevan necesariamente a la historia.

En el rigor pleno de los términos, Dilthey no hizo un sistema, ni una teoría de la vida, ni siquiera una doctrina histórica; hizo menos

(1) "Nur solange wir die Welt nicht metaphysisch begreifen und die empirische Wirklichkeit in einem irrationalen Verhältnis zu Werten steht, bleibt Geschichte möglich. Die für das theoretische Erkennen irrationale Wirklichkeit muss auch mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zu *Werten* irrational bleiben." *(Die Grenzen,* etc., p. 507.)

(2) *Teoría de las concepciones del mundo* (trad. de J. Marías), p. 143.

y más: tomar contacto inmediato con la realidad de la vida y, por tanto, de la historia; nos trajo el *historismo,* que es, desde luego, una doctrina, pero antes un modo de ser: la *conciencia histórica,* de la que antes me ocupé con algún detalle. Dilthey descubre la vida en su dimensión histórica; de los diferentes modos en que el siglo XIX llegó a tocar esa realidad que es el vivir, el más fecundo ha sido el diltheyano—aunque ha tardado en alcanzar su eficacia—. La vida es en su propia sustancia historia; la historia es la vida misma, desde el punto de vista de la totalidad de la humanidad (1); esa realidad vital no es un «mundo» de cosas y personas, sino un complejo de relaciones vitales. Esta vida se presenta como un enigma que pide comprensión; la muerte, que es lo incomprensible, plantea esa exigencia; pero la vida sólo puede entenderse *desde sí misma;* el conocimiento no puede retroceder por detrás de la vida; por esta razón, frente a la explicación causal, método de las ciencias de la naturaleza, va a hacer Dilthey de la *comprensión descriptiva* el método de las «ciencias del espíritu», del conocimiento de la vida.

«Qué sea la filosofía—escribe Dilthey (2)—es una cuestión que no puede contestarse según el gusto de cada cual, sino que su función tiene que ser empíricamente descubierta en la historia. Esta historia, claro es, tendrá que ser entendida partiendo de la vitalidad espiritual de que nosotros mismos partimos y en que vivimos filosofía.» Por otra parte, «la inteligencia no es un despliegue en el individuo aislado, comprensible desde él, sino que es un proceso en la evolución del género humano, y este mismo es el sujeto en que existe la voluntad de conocimiento...; sólo mediante un proceso histórico de abstracción se constituye el pensamiento abstracto, el conocer, el saber». Y Dilthey agrega: «La filosofía, así entendida, es la ciencia de lo real» (3). Es decir, la inteligencia misma es histórica y ha de derivarse de la vida misma; y la realidad, en última instancia,

(1) *Gesammelte Schriften,* VII. p. 256.
(2) *Teoría de las concepciones del mundo,* p. 169.
(3) *Ibid,* p. 144-145.

no puede ser explicada lógicamente, sino sólo entendida: «lo que nos es proporcionado es irracional; los elementos mediante los cuales representamos son entre sí irreductibles» (1); esto es, el saber no *agota* nunca lo real.

La fundamentación de la filosofía, cuya propedéutica es la historia, es para Dilthey *Selbstbesinnung*, percatación de sí mismo, *autognosis;* desde ésta se progresa hacia la *hermenéutica,* es decir, la comprensión interpretativa de la vida ajena y, por tanto, de la historia; por último, se llega al conocimiento de la *naturaleza:* de lo más próximo—nosotros mismos—a lo más lejano. Por esta vía, Dilthey postula una *crítica de la razón histórica;* es decir, una razón más amplia que la razón naturalista, que no excluya la peculiaridad de lo histórico, que renuncie al «absolutismo del intelecto» y tome los «sistemas» históricamente existentes como hechos constitutivos de la conciencia humana, como concepciones del mundo o *Weltanschauungen,* cuya última raíz no es intelectual, sino la vida misma, y que por eso son imperecederas e irrefutables: «Ninguna idea del mundo puede ser elevada por la metafísica a ciencia universalmente válida. Tampoco pueden ser destruídas por ninguna clase de crítica. Tienen su raíz en una relación que no es accesible ni a la demostración ni a la refutación; son imperecederas, perecedera sólo es la metafísica» (2). Pero aquí está precisamente el problema.

En primer lugar, se ha hecho a Dilthey la observación de que una idea del mundo, para ser efectiva, tiene que ser, no algo con que se juega, sino algo en que se está, y supone, por tanto, una elección; en este sentido resulta insuficiente una «tipología» de las ideas del mundo (3). Pero no es esto lo más grave. Desde el propio punto de vista histórico en que Dilthey se sitúa, desde su exigencia de una «razón histórica», se le puede pedir algo más: concretamente, que *dé razón* de esas ideas del mundo, con las cuales en definitiva

---

(1) *Ibid,* p. 147.

(2) *Ibid.,* p. 214.

(3) H. A. Hodges: *Wilhelm Dilthey, An Introduction* (1944), p. 105. Cf. mi Introducción y notas a la *Teoría de las concepciones del mundo.*

no sabe qué hacer, que quedan, si vale la expresión, «absolutivizadas», hasta el punto de que con ellas no cabe más que filiarlas en *tipos*. ¿Por exceso de historicidad? Al contrario, por falta de ella. Dilthey toma las *Weltanschauungen* como *hechos*, y los hechos son siempre incomprensibles; las ideas del mundo acaban por ser *suprahistóricas;* sirven para hacer entender las formas de la vida humana, pero no se justifican históricamente, no se derivan y se muestran en su *hacerse*. Dicho en otros términos: la *razón histórica* está en Dilthey meramente *postulada;* porque en él *la historia califica o matiza a la razón, pero no la constituye;* es decir, la razón diltheyana es la *misma* razón tradicional, no sólo *aplicada* a la historia, sino interpretada en *función* de ella; podríamos decir que se trata de la razón *historizada,* lo cual es un avance enorme sobre todo el pretérito, si bien no sin quebrantos; y de ahí nace el *historismo* de Dilthey, que es su genialidad y su limitación. Pero lo que Dilthey no vió ni podía ver es la razón *de* la historia, la razón que *es* la historia misma. Y sólo a esto se puede llamar con rigor *razón histórica.*

RAZÓN HISTÓRICA Y RAZÓN VITAL

Estas dos expresiones han sido usadas principalmente por Ortega, casi desde el comienzo de su labor filosófica (1). No se pueden considerar como estrictamente sinónimas, pero tampoco se trata de dos razones; en rigor, la misma razón que es vital es histórica; y ambas denominaciones, con frecuencia mal entendidas, se iluminan cuando se proyecta sobre ellas una tercera, utilizada también por Ortega, y que es razón *viviente;* este nuevo término indica ya en qué sentido es *vital* la razón; y como la vida—incluso la vida individual—es ya histórica, la razón vital es esencialmente razón histórica.

(1) Véanse algunos textos en mi ensayo *Algunas precisiones sobre la filosofía de Ortega* (en *Leonardo,* III, Barcelona, 1945). Pueden verse atisbos en los primeros artículos de Ortega—*Glosas, La ciencia romántica*—, y más que atisbos en *Una polémica,* de 1910 *(Obras completas,* I, p. 14, 39-40, 157-159).

Todo acto vital es una interpretación, no sólo los actos «intelectuales». Cuando bebo un vaso de agua, ese acto interpreta *de facto* el agua como algo «potable» y apto para calmar la sed; cuando me lanzo al agua para nadar, la interpreto como un «medio» de peculiar contextura, que hace posible la flotación y el movimiento; cuando como una manzana, este acto la interpreto como alimento, dejando en sombra todos sus demás seres posibles—una semilla, un cuerpo físico, un grave, un proyectil—, que sólo serían actualizados por otros actos, igualmente interpretativos. Y como cada interpretación, al atender a una dimensión de la realidad, desatiende las demás, es constitutivamente, como he dicho en otro lugar (1), una exageración. De ahí la peculiaridad de los objetos artificiales, sobre todo de los instrumentos, hechos en vista de una interpretación, en que ésta está ya *prevista* y constituye su ser; así ocurre con una espada, una llave, un vestido, un libro. Y por eso los instrumentos permiten la reconstrucción de un esquema vital, aquel en que funcionan como tales, lo cual los convierte en condensaciones de formas de vida y les da su valor para el conocimiento etnográfico o prehistórico.

Pero esto tiene algunas consecuencias. La primera, que *vivir* es ya *entender;* la forma primaria y radical de la intelección es el hacer vital humano; y todas las formas superiores y más complejas son expedientes a que el hombre recurre cuando no puede «hacer» sin más, porque no sabe a qué atenerse; es decir, cuando, por falta de una interpretación, su acción queda en suspenso. Cuando voy a cruzar un riachuelo y salto de la orilla a una piedra que emerge en medio de él, la interpreto o entiendo como un punto de apoyo firme; y cuando carezco de interpretación—por falta total de ella o por tener varias indecisas—, me detengo; no sé si esa piedra es firme o movediza; y entonces apelo a otros recursos—preguntarlo a alguien, tantear con un palo, etc.—para lograr una interpretación suficiente, para *entender* lo que es la piedra en el contexto que es aquella cir-

(1) *Miguel de Unamuno,* p. 29.

cunstancia. Entender significa, pues, referir algo a la totalidad de mi vida en marcha, es decir, de mi vida haciéndose, *viviendo*. Es la vida misma la que, al poner a una cosa en su perspectiva, al insertarla en su contexto y hacerla *funcionar* en él, la hace *inteligible*. *La vida es, por tanto, el órgano mismo de la comprensión*. Entiendo algo en la medida en que es ingrediente de mi vida—y esto no excluye las formas de «problema» o aun «misterio», que también funcionan así en mi vida y son entendidas como tales precisamente—; y el no entender es siempre no saber qué hacer con algo en mi vida.

Por esto la vida es *inteligible*, es decir, le pertenece intrínsecamente un saberse a sí misma; éste es un modo de *presencia*, que se manifiesta en la *mismidad*. Yo mismo me sé *con* todas las cosas que se dan en mi vida, y que por eso son *con-sabidas*. Dilthey vió certeramente que el intelecto se da en la vida, en función de ella, y que el conocimiento no puede retroceder *por detrás de la vida;* pero lo decisivo es que esto es así porque es la vida misma la que hace conocer, la que, en virtud de esa mismidad, *aprehende la realidad en su conexión*. Y a esto hemos llamado, precisamente, *razón*. Por tanto, podemos decir, con todo rigor, que *la razón es la vida humana*. Y esto explica a su vez que vivir sea necesariamente *dar razón* de lo que se hace en cada instante; esto es, hacer en este momento algo determinado, en vista de la totalidad de mi vida. La vida entera actúa en cada uno de sus puntos, y esta referencia esencial es el sentido más profundo de la palabra *sistema*. La vida misma es razón, y la razón es sistemática.

Nos encontramos en una situación inversa, a la vez, a la del racionalismo y a la del irracionalismo. Se creyó que la razón naturalista, la razón que procede mediante conceptos invariables y *sub specie aeternitatis*, podía conocer toda la realidad; el fracaso de esta razón en los asuntos humanos—y a la larga en los que mediatamente lo son, aunque no a primera vista—hizo pensar que esto no era cierto; y se cayó en la cuenta de que la vida y la historia son inaccesibles a esa razón; entonces se las declaró irracionales, sin advertir

que ocurre justamente lo contrario. Lo único verdaderamente racional es la vida, porque es lo único que nos hace aprehender la realidad en sus conexiones, es decir, *comprenderla;* y todos los demás contenidos sólo se racionalizan cuando se insertan en la vida, cuando son «comprendidos» en ella. Pero, naturalmente, la vida no es accesible a una razón *parcial y abstracta,* como la ha solido entender la filosofía y la ciencia, porque ella misma es *totalidad,* y rebasa con mucho de esa razón naturalista, que no puede «comprenderla».

Pero todo esto, dicho en su máxima generalidad, puede parecer vago. Hay que preguntarse cómo funciona la vida para hacernos inteligible una realidad; en otros términos, cuál es el método de la razón vital, cómo puedo extraer de la vida el conocimiento suficiente de algo. Enumeremos los momentos esenciales de la indagación, cuando ésta consiste en poner en marcha la *razón vital:*

1) Ante todo, es menester tomar contacto con la realidad en cuestión, es decir, tenerla presente en la forma en que por su índole y estructura se nos «da» en la vida; por tanto, en lugar de proceder por conceptos o definiciones, en lugar de buscar un hallazgo intelectual del objeto en cuestión, hay que procurar su presencia vivida en la forma más inmediata posible.

2) Esa presencia vendrá afectada por una interpretación, como ya vimos. La segunda operación de la mente consistirá, pues, en distinguir esa interpretación de la realidad cuestionable misma, es decir, en renunciar a la solución que esa interpretación «dada» implica, para retener la realidad en su cuestionabilidad misma, esto es, como algo problemático con que me encuentro, sin saber a qué atenerme.

3) Tengo que referir esa realidad a la totalidad de la vida en que se da; en otros términos, insertarla en su efectivo contexto, considerarla en la perspectiva íntegra de la vida, en el puesto concreto en que funciona dentro de ella.

4) Por otra parte, una vez «situada» en su lugar real, tengo que desligarla de lo que simplemente «tiene que ver» con ella, pero no es ella misma; esto es, distinguirla del complexo de elementos

con los que está entretejida, sin los cuales no es, pero con los que no se identifica.

5) Es menester ahora investigar su mismidad o esencia, buscando los *requisitos*—en el sentido que Leibniz daba a este término—que la condicionan y constituyen. (Sería largo mostrar aquí la coincidencia y la distancia de este punto de vista con la *Wesenserschauung* o «intuición esencial» de Husserl; recuérdense las objeciones hechas antes a la fenomenología y, sobre todo, el sentido *real* que doy a los términos mismidad y esencia; y, por otra parte, la distancia entre la *epokhé* fenomenológica, como eliminación de toda posición existencial, y la idea de que la vida misma—la vida individual y real—es razón.)

6) Pero esto obliga a estudiar la realidad de que se trata *en su concreción*, por tanto, *circunstancialmente*. Hay que retrotraer esa realidad, efectiva o imaginativamente, a mi vida, único «lugar» en que es auténticamente *real*, y por tanto, verla dentro del repertorio de mis haceres conexos con ella, es decir, *aconteciendo*.

7) Ahora bien, como al punto caigo en la cuenta de que el hombre no permanece invariable, necesito un esquema—que puede ser mínimo—de la vida, abstracto y que se sabe tal, irreal, por consiguiente, destinado a henchirse de concreción circunstancial en cada vida humana y en cada momento de ella; en otros términos, necesito una teoría abstracta de la vida, cuyo sentido y alcance será menester indagar en otro apartado.

8) Por último, *desde* esa vida en que radica la realidad en cuestión, es menester ir *dando razón* de las dimensiones de ella que antes habíamos encontrado y que nos forzaron, por sus conexiones objetivas, a recurrir a esa vida en su totalidad. Hay, pues, esencialmente, un camino de ida y vuelta; el método de la razón vital es a la vez progresivo y regresivo, *a priori* y *a posteriori*—por eso es real y no abstracto—; lo que fué hallado en la observación, y cuyo carácter fragmentario obligó a apelar a la integridad de la vida, aparece ahora a una nueva luz, como *nota* o componente *de* la cosa, subrayando el genitivo, como propiedad suya, entendida en su uni-

dad real. Y ese *regreso,* a su vez, *confirma* empíricamente la teoría abstracta de la vida a que antes se llegó y reobra sobre ella, transformando el esquema en que consiste y haciéndolo más flexible y adecuado a la realidad circunstancial en que tiene que actualizarse. Dicho con otras palabras, la cosa que ha de ser aprehendida ejerce una modificación sobre el *concepto* para exigirle que se adapte más rigurosamente a ella, y el concepto recupera así, con el reconocimiento de su mero carácter instrumental, la plenitud de su eficacia.

Por consiguiente, resulta que una realidad humana cualquiera, concreta, sólo resulta inteligible desde la vida, referida a esa totalidad en que está radicada. Sólo cuando *la vida misma funciona como razón* conseguimos entender algo humano. Esto es, dicho en dos palabras, lo que quiere decir *razón vital*. Pero, a la inversa, el análisis suficiente de cualquier forma o hacer de la vida nos descubre *ipso facto* y por necesidad *la estructura general de la vida;* porque sus implicaciones nos llevan, queramos o no, a recurrir *para entenderlas* a la vida misma, a ese órgano de aprehensión de la realidad que venimos llamando *razón.* El intento de ponerse en claro respecto a cualquier ingrediente de la vida requiere la intervención de la razón vital, es decir, el funcionamiento de la vida como potencia de «dar razón». Ahora bien, a esto se llama *sistema.* Sistema en un sentido mucho más profundo y radical que el usadero, porque no se trata de que el *pensamiento* sea—mucho menos «deba» ser—sistemático, sino de que *la realidad misma*—la realidad en su efectiva concreción—lo es (1).

Pero habíamos visto anteriormente que mi circunstancia no se compone sólo de cosas presentes, sino que está constituída en buena parte—en su mayor parte—por un horizonte de latencia. Esto hace

---

(1) Esta *teoría* del método, que es la razón vital, está extraída del análisis de lo que hace efectivamente Ortega al analizar el ser de la caza *(Prólogo a un tratado de montería,* 1942; en *Dos prólogos,* 1944); es decir, de la consideración de lo que es la razón vital *en marcha,* cuando ejecuta de un modo real la comprensión de un hacer humano. Cf. mi ensayo *Un ejemplo de lo que es razón vital.*

que la vida humana exceda con mucho del ámbito del contorno físico y tenga una peculiar «profundidad». Por esta razón, la vida tiene una «amplitud» variable—es superfluo advertir que estos términos espaciales tienen un valor metafórico y no se refieren al espacio en sentido físico o matemático—: la edad, la cultura, las condiciones personales y, sobre todo, la situación histórica hacen que el ámbito real de cada vida tenga límites muy precisos y que difieren de una a otra. Pues bien, la faena de entender es también distinta según la amplitud de ese horizonte vital; no quiero decir que el hombre entienda más o menos cosas según sea más vasto o angosto su horizonte, sino algo mucho más radical: el entender mismo es de más o menos quilates, porque, al intervenir la vida en su integridad en la función intelectiva, la *razón* misma, como instrumento aprehensor de realidad, es distinta. Ahora vemos con claridad por qué es equívoco hablar de la racionalidad del hombre, sin más precisiones; el hombre, decíamos antes, es racional en el sentido primario de que necesita serlo para vivir humanamente; pero cuando el horizonte vital es muy angosto—así en el niño o en el primitivo—, también lo es la razón, y ésta es un órgano rudimentario; y la dilatación de la vida es a la vez un ensanchamiento o expansión de la razón. Cuando el horizonte de la vida es vastísimo, la función de entender adquiere nuevas calidades, porque cada realidad es aprehendida en sus conexiones con una vida de enorme riqueza, saturada de ser, y la razón penetra en estratos muy profundos. (Desde este punto de vista podemos pensar analógicamente en lo que es la mente divina; Dios no sólo lo sabe *todo*, sino que su saber, a diferencia del humano, *agota* la realidad de lo conocido; y como es *esencial* al conocimiento humano el no agotar la realidad, el sentido de uno y otro es radicalmente distinto.) Y como la vida es capaz de *incremento*, en el sentido más preciso del término, cabe hablar con el mismo rigor de un *progreso* de la razón, de una efectiva racionalización del hombre.

Esta afirmación tiene un sentido más profundo del que a primera vista pudiera suponerse. Como ya hemos visto, el horizonte

de la vida humana es histórico; el hombre está definido por el nivel histórico en que le ha tocado vivir; lo que el hombre ha sido es un componente esencial de lo que es; es hoy lo que es, justamente por haber sido antes otras cosas; por tanto, el ámbito de la vida humana incluye la historia, y la marcha de ésta constituye la forma intrínseca de lo que he llamado progreso de la razón. La vida que funciona como *ratio* y nos hace aprehender la realidad es en su misma sustancia histórica, y la historia funciona en todo acto de intelección real. Ahora vemos con evidencia que la razón vital es constitutivamente razón histórica. El hombre no resulta inteligible en su mera individualidad, sino sólo dentro de la historia en que se ha hecho y se hace; la totalidad que es la vida solamente existe circunstancialmente, en un puesto insustituíble de la historia; y ésta, en su integridad, es quien propiamente *da razón,* porque lo que al hombre le ha pasado constituye la sustantiva razón, que revela «una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías», como ha escrito Ortega (1).

Esto es lo que quiere decir *razón histórica.* Se ve hasta qué punto dista su sentido de la significación que ese término tenía en Dilthey. No se trata de la razón historizada, de la razón entendida *en función* de la vida y de la historia, sino de la razón como función esencial *de* la vida y de la historia. Pero ahora tenemos que preguntarnos por la forma concreta de funcionar esa razón, por el *decir* de la razón histórica.

RAZÓN NARRATIVA

La vida es una peculiar unidad que integra un complejo de elementos múltiples; funciona, pues, como una totalidad que se es presente a sí misma en cada instante, y por eso «da razón», desde su integridad, de cada uno de sus contenidos. Parece, pues, que bastaría un momento de nuestra vida, una sección de ella, si vale la

---

(1) *Historia como sistema,* p. 78-79.

expresión, para que se diera en su «sentido» y asumiera su función interpretativa o comprensiva, en suma, racional. Y así es, en efecto; pero con tal que se salve una condición ineludible: que la vida sea realmente vida; es decir, que sea *viviente.* ¿Qué quiere decir esto?

Si observo y enumero los elementos o ingredientes que se dan en mi vida en este momento, sólo tengo una pluralidad últimamente inconexa o incoherente, y además inerte; a lo sumo, una *forma* de la vida, es decir, el alvéolo «material» donde una vida efectiva podría alojarse. Lo único que realmente unifica esos elementos y los hace ser componentes dinámicos de una vida es el vivir mismo, el *estar haciendo* yo algo con esos ingredientes, para vivir. Ahora bien, lo que estoy haciendo ahora sólo tiene sentido *porque* antes he hecho otras cosas y quiero hacer otras determinadas; no me refiero a que ese hacer mío actual se «explique» o no, sino a algo mucho más grave: que sólo lo *hago* en vista de ese pretérito que queda a mi espalda, y de ese futuro que estoy anticipando; sin ellos, la vida humana no sólo sería «incomprensible»: es que *no sería,* sin más. Por tanto, en este instante están actuando el pasado y el futuro, en forma presente, por supuesto, y por eso decimos que están *actuando;* pero el *instante* es lo esencialmente inestable y no se deja apresar; por eso, una «sección» de la vida en un momento de su curso la paraliza, la estabiliza, le resta lo que tiene justamente de viviente y deja sólo una *cosa* inerte o una mera *forma,* es decir, un abstracto. La vida humana sólo se posee a sí misma de un modo deficiente; las mayores porciones de ella son latentes para el hombre; más aún, no *son:* no son *ya,* porque han *sido,* o no son *todavía,* porque sólo *serán.* Boecio definía la eternidad como la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable—*aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (1)—; y esta fórmula está pensada, como se desprende del contexto, por oposición a la estructura de la vida humana, que no es interminable, sino finita, y se posee de modo imperfecto y sucesivo. La vida humana es *hacer,*

(1) *De consolatione philosophiae,* lib. V, prosa VI.

drama, y sólo se posee a sí misma y alcanza su realidad una incluyendo—en los modos deficientes de la retención y la protención—su figura completa, con su pretérito y su futuro; por tanto, en distensión temporal.

Por esta razón, el *instante* de la vida humana no es un punto sin duración, sino que complica un «entorno» temporal, sin el cual desaparecería su esencial «venir de» e «ir a», es decir, su articulación funcional, su «por qué» y su «para qué», aquello que hace de lo que en cada instante hago un *hacer humano,* lo cual significa siempre: «yo hago esto, porque he hecho antes esto otro y quiero ser lo de más allá».

Dicho con otras palabras, el único modo de *ser* de la vida es —perogrullescamente—*vivir;* y el único modo de hablar de ella en su concreción real, *contarla.* La narración es la forma de presentación o patentización de la vida humana en su articulación interna, en su conexión viviente. Para que un relato tenga «sentido», es menester que en él estén presentes los ingredientes de la vida, en su efectiva complexión dinámica; si no, no se entiende; y la narración, que emerge de una fidelidad al «ritmo vital» mismo, pone esos ingredientes, de un modo automático, en su puesto verdadero, y hace valer su auténtica función. Más aún: el puro relato, cuando se limita a narrar, con la mayor desnudez posible, da una descripción insuperablemente eficaz de la circunstancia o mundo, porque alude a aquellos elementos que están realmente *actuando* en el hacer referido y recoge la verdadera figura de un «mundo» humano. «La acción acontece en un determinado espacio, y en ella intervienen actores—ha escrito Ortega, a propósito del estilo literario del capitán Alonso de Contreras (1)—. Cuanto más sobriamente se nos narre, más auténticamente aparecerán en la línea pura de su actuoso perfil las indentaciones que en ella ponen el contorno y el talle de los partícipes. Cualquiera descripción que añadamos corre el riesgo de falsificar esa imagen que espontáneamente, sin palabras, imprime

(1) Prólogo a las *Aventuras del Capitán Alonso de Contreras,* p. XLIV.

la acción en nuestro caletre... Posee, pues, la acción puramente narrada una virtud de fosforescencia que ilumina con acuidad sin igual una orla de mundo en derredor.» Y recuérdese la vívida «descripción» que nos dejan de sus circunstancias las novelas más atenidas a la pura acción, precisamente dedicadas a referir lo que «han hecho» los hombres: las novelas policíacas auténticas.

Por esto, la forma propia de la razón histórica es la narración; es una *razón narrativa.* La palabra *logos,* como vimos en detalle, es «razón» y «decir»; no se ha reparado lo bastante en que cada modo de decir o *genus dicendi* responde a una forma de razón. Se podría hacer una historia del pensamiento siguiendo las *formas literarias* que ha adoptado; se vería la *razón* del poema presocrático, del diálogo platónico, de la *akróasis* aristotélica, del tratado estoico, de la meditación agustiniana o anselmiana, de la *quaestio* o la *Summa* escolásticas, de las formas en que se ha vertido el pensamiento de Descartes o el de Hegel. Pues bien, hay que decir propio de la razón vital e histórica, que es el relato o el *quasi-relato,* en que, en lugar de formular *enunciados* teóricos, engarzados en raciocinios de estructura más o menos remotamente silogística, se *imagina* o se toma efectivamente un *drama,* con *personajes* y *escenario,* y se *narra.* La narración es, pues, la estructura formal de ese *decir,* cuyo propósito es, ni que decir tiene, rigurosamente cognoscitivo (1).

¿Cuáles son—podemos preguntarnos ahora—los caracteres «estilísticos», en un sentido insospechadamente grave de este término, de ese *logos* o *genus dicendi* de la razón histórica y vital? En primer lugar, cuando la narración es eficaz, hay en ella una multiplicidad de puntos de vista o *perspectivas;* no hay un ojo impasible que desde un solo lugar—o desde el «lugar ninguno» a que aspiraba la ciencia *sub specie aeterni*—contemple la «escena»; la pupila se va desplazando e intenta ponerse sucesivamente, según las exigencias del relato mismo, en los puestos de los ingredientes que intervienen

---

(1) Cf. el *Prólogo a un tratado de montería,* de Ortega, y mi comentario, ya citado, *Un ejemplo de lo que es razón vital.*

en él; es decir, lejos de tomar el mundo en que acontece el drama narrado como una «cosa en sí», fija e inerte, se lo vive como *mundo* humano, como *horizonte* mudable y elástico, definido por su centro vital, el punto de vista, cambiante en cada caso. Esta multiplicación de los puntos de vista no es una exigencia que la razón imponga extrínsecamente al relato, sino que viene impuesta por la misma estructura de éste; así, las novelas más logradas como narraciones incluyen esa multiplicidad; piénsese en los relatos mejores de Cervantes—*Rinconete y Cortadillo,* el *Quijote* sobre todo—o de Unamuno; y—una vez más—en las novelas policíacas, incluso metódicamente en Chesterton.

En segundo lugar, los elementos descriptivos que recoge la narración no son «plásticos», sino funcionales, es decir, aquellos que realmente actúan en el drama, y vividos de tal manera precisamente; los recursos literarios que permiten esto son en extremo delicados e incluyen hasta la multiplicidad de las expresiones, cuyo ritmo provoca una vivencia determinada, de una cualidad precisa; valgan como ejemplo dos frases de Ortega en el *Prólogo* citado; en la primera, que trata de provocar una impresión de sosiego, la calma de las significaciones viene multiplicada por la lentitud—hasta fonética—de las expresiones: «aves vagas reman lentas hacia algún tranquilo menester»; en la segunda, cuya vivencia central es la carrera vertiginosa, las pausas y los acentos recrean virtualmente su ritmo en el ánimo del lector: el ciervo «acelera su fuga porque le andan ya en los jarretes resoplando los perros: podenco, alano, sabueso, lebrel».

En tercer lugar, las metáforas, que tienen un papel *esencial* en este modo de decir. Tampoco pueden ser «plásticas» ni morfológicas; menos aún estereotiparse, como es tradicional en la literatura, hasta convertirse en las «consabidas» metáforas que acaban por asimilarse a los epítetos; porque la función de las metáforas no es una simple alusión indirecta a los objetos, sino una *interpretación* de éstos, una posición de ellos en determinado escorzo, para hacer asumir a las significaciones—en sí mismas universales e invariables—

un preciso valor circunstancial (1). Ya no hay, pues, cosas «fijas» y rígidas; no hay más que ingredientes dinámicos de una realidad constituída por esencial movilidad; cada «cosa» es, literalmente, *muchas;* no tiene un ser «en sí», sino que lo va adquiriendo en las diversas *funciones* vitales que asume; y para esto sirve temáticamente la metáfora. Las cosas se viven como facilidades y dificultades, como aquellas realidades con las cuales y frente a las cuales tiene el hombre que hacer su vida; aparte, pues, de una previa teoría acerca de ellas. La realidad se fluidifica; de los *hechos* se apela a su *hacerse* originario: éste es el último resultado de la razón narrativa.

ANALÍTICA E HISTORIA

Pero al llegar aquí nos acomete una dificultad. Hemos visto largamente en este libro el carácter rigurosamente circunstancial y concreto que tiene lo real, y esto nos ha llevado a la narración como forma de decir propia de ese nuevo *logos,* más amplio y radical que el de nuestra tradición filosófica, que es la razón vital. Pero ahora ocurre preguntarse: ¿Cómo es posible pensar y decir sin más que elementos circunstanciales? ¿Puede uno mantenerse en el ámbito de lo individual, si *individuum est ineffabile?* La misma comprensión, incluso la simple intelección del decir, ¿no supone ya una referencia a algo universal y, en ese sentido, único y permanente?

Es ilusorio todo intento de atenerse a la realidad individual, *hic et nunc,* porque *ésta* incluye ya una referencia a lo «esencial». Desde Platón hasta Husserl, esta evidencia se ha impuesto al pensamiento filosófico cuantas veces éste se ha enfrentado en serio con la realidad (2). Otra cosa es que se haya entendido siempre correctamente

(1) Compárese esto con el uso de las metáforas en Góngora, que presentan una misma "cosa" en varios "papeles", a veces en su historia. Por ejemplo, véanse las estrofas VI, VII y, sobre todo, IX de la *Fábula de Polifemo y Galatea:* "Pellico es ya la que en los bosques era—mortal horror..."

(2) Cf. Husserl: *Ideen,* p. 8-9: "Tatsache. Untrennbarkeit von Tatsache und Wesen."

la relación entre el individuo y la esencia. La índole del lenguaje, que es un producto social, hace ya imposible esa absoluta adscripción a lo individual; yo entiendo lo que se me dice, gracias a que las palabras y las complexiones sintácticas tienen un valor que *excede* del decir concreto en esta circunstancia, y que es *previo* a él. Si yo digo: «Escipión destruyó Numancia»—para tomar un ejemplo en que se extreme el carácter individual, circunstancial y «único» o no recurrente del contenido—, esto sólo resulta inteligible si se sabe *ya* lo que *significan* «en general» las expresiones «Escipión» y «Numancia»—quiero decir, aparte de su concreta realidad en el acontecimiento de la destrucción—, y se entiende el esquema genérico expresado por el verbo «destruir». Es menester, por tanto, *trascender* de la realidad circunstancial para aprehenderla como *concreción* de ciertas estructuras determinadas o «invariantes», que son las significaciones o, dicho de un modo más exacto, los esquemas significativos que se convierten en auténticas funciones significativas al recibir impleción circunstancial.

Para tomar el problema en toda su agudeza, consideremos lo que sucede con la vida humana. La vida es siempre circunstancial e individual: es la mía, la tuya, la de un tercero; vivir es esto que hago yo aquí, ahora y en vista de estas circunstancias archiconcretas; sin embargo, como al hombre le es esencial su ser social e histórico, mi vida incluye ya de por sí la referencia a *otras* vidas—las de mis prójimos presentes o pretéritos—; es decir, la vida se me presenta, por lo pronto, como *mi* vida; pero como inmediatamente advierto que *en ella* se dan, como ingredientes suyos por lo menos, *otras* vidas, encuentro que la individualidad y circunstancialidad de la vida se me presentan de un modo muy peculiar: no—según hubiese propendido a creer el pensamiento tradicional—como un caso particular de la «especie» vida, sino como mi vida *o* la tuya *o* la de aquél; es decir, *disyuntivamente*. ¿Qué quiere decir aquí este extraño concepto? Veámoslo.

Nuestra tradición filosófica ha solido considerar la realidad desde el punto de vista de las especies y los individuos. Dada una

especie, por ejemplo «hombre», puede acontecer a ésta que se individualice—mediante un «principio de individuación», que plantea delicados problemas—en una pluralidad de individuos, en cierto sentido—a saber, desde el punto de vista de la especie—intercambiables. O bien, tomando las cosas a la inversa, dados ciertos entes individuales, por ejemplo, «Juan», «Pedro» y «Pablo», se descubre que tienen algunas notas comunes—dos pies y una piel sin plumas, o bien la animalidad y el don de la palabra, etc.—, que permiten considerarlos juntos desde el mismo *aspecto,* o sea dentro de la misma especie—*species*—. De este modo, la individualización aparecía como algo «accidental» a la especie, innecesario, en suma, o bien como azarosa y también «accidental» la especificidad, resultado, en definitiva, de una operación del entendimiento. De ahí la artificiosa querella de los universales, y sus soluciones extremadas—frívolas, diríamos mejor—, contra las cuales hubo de levantarse siempre el sentido de la realidad, ya se llamara Aristóteles o Santo Tomás; pero esto no quiere decir que sus soluciones fuesen suficientes; ni en rigor podían serlo, porque lo deficiente era el problema mismo.

Si volvemos los ojos a la realidad que es nuestra vida, la de cada cual, advertimos en ella ciertas estructuras que se nos presentan como condiciones *sine quibus non,* es decir, como constitutivos necesarios de su realidad *dada;* en otros términos, como *requisitos.* Y entonces caemos en la cuenta de que cada uno de mis prójimos, *puesto que tienen cada uno su vida,* se encuentran con las «mismas» estructuras, cuyo complexo me aparece como una forma o esquema de «la vida» en general. Pero a la vez comprendemos las siguientes cosas: 1) Que esa «vida en general» no existe en ninguna parte. 2) Que tampoco es una «especie» o esencia con objetividad ideal, cuyo ser se agote en ello y como tal tenga «suficiencia». 3) Que no le acontece accidentalmente el individualizarse, sino que sólo puede tener alguna realidad, *incluso mental,* circunstancializándose, es decir, llenándose de contenido concreto, actualizando *hic et nunc* sus estructuras. 4) Que, por tanto, esa «vida en general» sólo se da en

y gracias a la vida individual en que radica. 5) Que, lejos de ser intercambiables las vidas individuales, su modo de realidad consiste en su rigurosa unicidad, consecuencia de que la individuación es *circunstancialización*—perdónese esta desaforada palabra, que a veces es insustituíble también—. 6) Que, por último, la vida no tiene más forma de existir que la de ser «ésta *o* ésta *o* ésta», del mismo modo que en el juicio disyuntivo no tiene más remedio que ser verdadero *uno* de los términos, y ni pueden serlo todos ni tampoco, suspendiendo toda posición, ninguno. A la vida le es *esencial* la *posición* existencial en forma *disyuntiva:* porque vivir es *encontrarme* haciendo forzosamente algo en vista de las *circunstancias.* (Y repárese en que la mera indicación del sentido o significación del verbo vivir nos ha obligado ya a formular uno de sus *requisitos.)*

Por consiguiente, el relato o narración, la *historia,* en suma, sólo puede hacerse si se dispone de un esquema de la vida humana. La historia, por tanto, tiene una componente *a priori,* por supuesto *irreal,* que es lo que antes tropezamos como teoría abstracta de la vida; en otros términos, una *analítica de la vida humana,* cuyas verdades tienen caracteres muy peculiares: 1) Se descubren mediante el *análisis* de la vida humana individual y concreta, de la *mía,* y a la vez son ellas las que permiten comprenderla. 2) Son «universales», es decir, válidas para «toda vida». 3) Tienen carácter puramente *funcional,* es decir, sólo adquieren impleción significativa al llenarse de un contenido circunstancial. 4) Por tanto, sólo puedo entenderlas *desde mi vida,* prestándoles imaginativamente la sustancia viviente de ésta; quiero decir con esto que no son autónomas ni siquiera como verdades, como enunciados teóricos; hasta el punto de que no podrían ser *comprendidas* por un ente que no tuviese intuición de la vida humana en su concreción histórica efectiva.

* * *

Hasta aquí hemos ido viendo las *exigencias* a que nos fuerza esa pretensión de *verdad radical* que intentábamos buscar. Veamos ahora

si, ya en posesión de un esquema de los requisitos metódicos, es posible hallar alguna verdad capaz de *dar razón* de la situación en que nos encontramos. Y, ante todo, tendremos que intentar un mínimo ensayo de esa analítica de la vida humana, cuya necesidad se nos ha hecho patente y que sería, por tanto, la primera cuestión de la filosofía.

VI

LA ESTRUCTURA DE LA VIDA HUMANA

EL DESCUBRIMIENTO DE LA VIDA

Si la vida es—como dice Ortega—la realidad radical, puede preguntarse cómo es posible que no aparezca temáticamente hasta ahora, cuando ya va mediado este libro. En rigor, esta aparente anomalía responde, contra lo que pudiera pensarse, a una extremada fidelidad a lo real, que la filosofía impone siempre, pero que es absolutamente exigida en una *Introducción a la Filosofía.* Porque ésta, como vimos al comienzo de ella, no puede ser una construcción mental, sino, antes que nada, una empresa, una tarea o quehacer a que algunas veces se ve movido el hombre. No se puede dar en ella un solo paso que sea caprichoso; ni siquiera una consideración didáctica puede hacerse valer, porque la forma de didáctica de la introducción a la filosofía es una marcha efectiva, de la situación en que se está y donde no puede seguir, a la situación a que se llega en virtud de esa misma insostenibilidad; tenemos que avanzar, pues, llevados de la mano por las cosas mismas; no podemos permitirnos ninguna indagación innecesaria, porque esto desvirtuaría *ipso facto* el carácter «categórico»—valga la expresión— de la introducción a la filosofía, que es un género literario rigurosamente ascético: consiste, en efecto, en un ejercicio a que se ve impelida la mente cuando no puede sosegar en su situación, y sólo trata un problema cuando no tiene más remedio que hacerlo; su orden es un orden de forzosidad. Esto no quiere decir, entiéndase bien,

que no sea posible más que una forma de introducción a la filosofía; al contrario, *tiene* que haber muchas distintas, que no son meramente posibles, sino necesarias, porque el orden de los problemas es distinto según de dónde se venga; es decir, según de qué situación se parta. Y hasta ahora no habíamos tenido que preguntarnos formalmente por la vida humana. Pero, puede insistirse, ¿no es un poco extraño?

De hecho, la filosofía ha tardado unos dos mil quinientos años en hacerlo; en otros lugares (1) he intentado mostrar cómo la tarea de aprehender el ser del hombre ha desembocado en el descubrimiento de la vida humana, y el proceso de ese mismo descubrimiento, más penoso y difícil de lo que pudiera esperarse. Ese inmenso «retraso»—que en modo alguno es azaroso—corresponde en cierto sentido a la aparición «tardía» del tema en este libro. Porque, en efecto, el hombre tarda en caer en la cuenta de esa realidad que es su vida; y la razón es que por lo pronto no me encuentro *con* ella, sino *en* ella, y dentro de ella tropiezo con todas las cosas que me van siendo sucesivamente cuestión; la vida funciona de hecho en la comprensión de toda realidad, como hemos visto; pero la consideración de sus *contenidos* hace que no se pare la atención en ella; sólo cuando el pensamiento se radicaliza hasta el extremo de no admitir un mero aplazamiento de los problemas, es decir, cuando no se contenta con «reducir» unos *hechos* a otros, en última instancia ininteligibles, y necesita *dar razón* de ellos, se ve obligado a recurrir a la totalidad que es la vida, a poner así en marcha la razón vital; y como la forma de conocimiento que es la razón vital consiste formalmente en apelar de los hechos a su *hacerse*, por tanto en derivarlos de la vida humana en que se dan, se ve forzada a una esencial *reflexión* en que toma posesión de sí misma, porque sólo así puede esa vida que es razón *dar razón* de sí propia, y de este modo alcanzar lo que venimos llamando hace mucho tiempo una *verdad radical*.

(1) "El tema del hombre en la filosofía" (en *El tema del hombre*, p. 11-22); "Introducción a la filosofía de la vida" (en *Teoría de las concepciones del mundo*, de Dilthey, p. 7-52).

El descubrimiento de la vida supone, pues, la radicalización de la filosofía como modo de *entender;* porque, en rigor, las etapas de la filosofía no se caracterizan porque en ellas se vayan entendiendo *más cosas,* sino que se entienden *de otra manera;* es el sentido mismo del entender lo que cambia; y cuando se llega a la evidencia de que lo que se consideraba entendido era en última instancia ininteligible, la filosofía no tiene más remedio que descender a un estrato más profundo y hacerse cuestión de lo que parecía ser una respuesta suficiente. Pero ¿cómo es esto posible?

Tres son las formas deficientes de intelección que han lastrado tradicionalmente al pensamiento. La primera de ellas consiste, como hemos visto, en contentarse con la *explicación,* en el sentido concreto de reducir unos hechos problemáticos a otros hechos conocidos, sin advertir que todo hecho es, como tal, formalmente incomprensible, y por eso propendemos a llamar a los hechos, con cierta descortesía, *brutos.* La segunda forma es, a la vez, la que explica ese primer error: estriba en confundir las interpretaciones de la realidad con ésta misma; y por eso se puede desconocer el carácter meramente fáctico y, como tal, menesteroso de explicación, de ciertos hechos, y tomarlos como principios de comprensión; por ejemplo, cuando se explican las acciones humanas por la tendencia del hombre al bien, no se advierte que este *hecho* es incomprensible mientras no se lo derive, mientras no se vea al hombre tendiendo al bien, es decir, se vea que tiende al bien por algo y para algo, en función de un esquema general de su vivir; y así se toma la «tendencia al bien», que no es más que una interpretación de ciertos comportamientos humanos, como una realidad que puede manejarse sin cautelas. La tercera forma de intelección defectuosa, en cercana conexión con las dos anteriores, es la *construcción* mental, que consiste en que el pensamiento, en virtud de su inercia, rebasa lo efectivamente *visto* y lo «completa», esquematizándolo, con algo agregado por él; o bien, a la inversa, al abstraer de la realidad una porción y «sustantivarla», construye, por decirlo así, su independencia y se la «agrega»; es decir, la parcialidad o abstracción es también una for-

ma del pensar constructivo; y ambas equivalen a la sustitución de lo real por sus interpretaciones, aunque lo real esté incluído en ellas, puesto que se lo coloca en una perspectiva que le es impuesta desde fuera. Sólo cuando se superan estas tres maneras de entender mal se puede uno encontrar con la realidad *misma,* despojada de toda teoría, en su integridad concreta; entonces es cuando se descubre la realidad que es la vida humana, sobre la cual, en sentido estricto, apenas se ha dicho nada, aunque parezca escandaloso, en toda la tradición filosófica de Occidente.

Este descubrimiento sólo podía hacerse de un modo efectivo en nuestro tiempo; si paramos un poco la atención en sus condiciones, veremos que tenía que ser así. Unicamente una época que tuviese tras sí una larga historia, vivida y conocida como tal, es decir, con conciencia histórica, podía tomar posesión de la vida humana. A la altura de estas meditaciones, esta afirmación no requiere apenas ser justificada; es claro que sólo una serie de errores ha podido llevar al hombre a su eliminación; sólo cuando estos errores han estado *presentes* en la historia han podido actuar como un recurso del conocimiento; vimos cómo la historia es el *órganon* de la esencial regresión de las interpretaciones a la realidad; por último, vistas las cosas de modo positivo, es la historia la que hace al hombre reunir virtualmente una multitud de perspectivas que en principio le son ajenas, y corregir así su propia parcialidad y abstracción. Sólo se llega a la realidad que es la vida cuando la acumulación de experiencias y errores obliga al hombre a renunciar a todo punto de vista parcial, a toda «teoría»—porque todas están ya ensayadas—, para recurrir a la última instancia. Y eso es la vida: una última instancia; la nuda realidad con la cual tengo que habérmelas, quiera o no, por debajo de todas las teorías e interpretaciones; la que, precisamente, me obliga a hacerlas, y en este sentido es fuente y raíz de todas ellas.

Pero todavía otra razón, aun más profunda, exigía la conciencia histórica como condición del descubrimiento pleno de la vida humana. La palabra *vida* se ha usado de un modo nada unívoco; en vista de que hay multitud de seres vivientes — plantas, animales,

hombres, ángeles, Dios—, se ha tendido a buscar una noción de la vida que fuese la «vida en general», es decir, algo en lo cual convienen esos diversos tipos de entes; naturalmente, esa noción es un abstracto, un esquema: rigurosamente, una «teoría»; e incluso metódicamente significa un error, porque no se ha advertido que la única vida que me es presente, que me es dada *en su realidad*, como tal vida, es la *mía*—ni siquiera la humana *in genere*—, y sólo puedo entender las demás, sólo puedo comprender en qué sentido y en qué medida son *vida*, interpretándolas analógicamente *desde la mía*, quitando o poniendo requisitos concretos. Esto es notorio respecto a la vida divina, o incluso la angélica; pero no es menos cierto para las vidas biológicas, animales y vegetales, de las cuales me parece tener alguna «intuición»; en rigor, las plantas y las bestias me son comprensibles en la medida en que yo participo de su ser, y por tanto las veo como *vivientes* gracias a que proyecto sobre ellas, *mutatis mutandis*, mi propio vivir; es decir, lo que llamo vida animal o vida vegetal son, literalmente, interpretaciones, construcciones mentales, teorías, hipótesis, como quiera llamárselas, fundadas en la única vida que me es real, a saber, la mía. Los llamados «seres vivos» son realidades en cuanto ingredientes de mi vida; pero en cuanto sujetos de otras vidas no son sino teorías. Por eso es menester partir de la mía para inferir, con todos los riesgos ligados a la inferencia, el modo de ser de los demás vivientes.

Pues bien, el prejuicio de que la noción «vida» tenía que incluir desde luego los esquemas de «toda» vida, ha obnubilado al hombre durante milenios para comprender la vida humana. Porque, en efecto, se ha solido oscilar entre dos extremos: la consideración de lo *biológico* o la de las «facultades» consideradas como «específicamente humanas», es decir, el psiquismo superior; y no se ha advertido que ambas dimensiones sólo tienen realidad para mí y sólo me resultan comprensibles como *dimensiones* de mi vida, como ingredientes o dispositivos de ella, que sólo tienen su lugar adecuado dentro de su íntegra y peculiar realidad. Y sólo la historia ha puesto de manifiesto lo que es propiamente la vida humana, al mostrar *lo*

que el hombre ha hecho con esos dispositivos y mecanismos biológicos y psíquicos que le están dados *para hacerlo,* esto es, *para hacer su vida.*

Estas son las razones del singular «retraso» en el descubrimiento de la vida humana, y a la vez de su forzosidad en nuestra época. No hay duda de que, después de Dilthey, que representa una aportación todavía inmatura, pero ya sustancial, a la comprensión de la vida humana, son Ortega y Heidegger los que han logrado—por dos vías muy distintas y con frecuencia divergentes—una exploración verdaderamente filosófica de esa realidad que es el vivir. Por razones que serían largas de exponer, y que por eso omito, a sabiendas de que mi aserto queda injustificado, creo mucho más fecundo y certero el punto de vista y el método de Ortega; tal vez antes de mucho tiempo sea esto patente y haga superflua toda ulterior justificación. Por esto, el punto de partida de las ideas que expongo en este capítulo es *primariamente* la filosofía de Ortega; pero—entiéndase bien—no es esa filosofía *lo que* expongo en las archideficientes páginas que siguen.

PRIMERA DESCRIPCIÓN DE LA VIDA

Se trataba de hallar la realidad radical. Por realidad entiendo, como ya dije al comenzar el capítulo sobre el método, *aquello con que me encuentro y tal como me lo encuentro;* todo lo que de algún modo encuentro es, también de algún modo, realidad; y a la inversa, carece de todo sentido hablar de realidades aparte de mi posible encuentro con ellas, en cualquiera de sus formas, entre las cuales está ese peculiar encuentro mental que consiste en excluir todo otro encuentro que no sea el de esa mención; cuando digo de algo que es, no ya inexistente, sino *imposible,* por ejemplo, un pentaedro regular, un círculo cuadrado, un color inextenso, ese algo es «real» en cuanto término de ese acto mío que descarta toda otra forma de realidad suya; es decir, lo «encuentro»—por eso es «real»—como *inencontrable*—por eso es *imposible.*

¿Qué añade ahora ese adjetivo, *radical*, que acompaña a la realidad buscada? Todo lo que encuentro, lo encuentro en alguna parte; pero repárese que esto no quiere decir forzosamente que ese algo *esté* allí donde lo encuentro; lo que *está* ahí es mi encuentro; pero la cosa misma puede estar *fuera* — es el modo de la «ausencia»—, o incluso *en ninguna parte*, como ocurre con los imposibles. Pues bien, a ese *encontrarse en*, que no implica necesariamente un formal *estar en*, llamamos *radicar* o arraigar. Todas las cosas que yo encuentro son *radicadas;* es decir, arraigan o radican en aquello *donde* las encuentro—estén o no allí, repito una vez más—; por el contrario, llamo, con Ortega, realidad *radical* a aquella en que radican o arraigan todas las demás; esto es, todo aquello que encuentro o puedo encontrar.

Con esto queda implícitamente dicho que la realidad radical no puede ser cosa alguna, porque todas las cosas se encuentran en alguna parte; el olvido de esto ha sido el error del pasado filosófico, que, al hablar de realidad, no ha tenido en cuenta que su sentido y su función cambian totalmente según se trate de una realidad radical o radicada; como lo que yo encuentro son en rigor las *cosas*, la filosofía ha solido creer que éstas son la realidad sin más; y cuando ha advertido que esto no es del todo aceptable, ha propendido a considerar que la «verdadera» realidad es *una cosa* determinada, o bien la *suma* de todas ellas, o, por último, una *propiedad* o cualidad de éstas. Pero si, por ser *radical*, la realidad que buscamos no puede ser cosa, por ser *realidad* no puede ser una teoría o interpretación, sino algo que efectivamente encuentro: el *dónde* en que radica toda cosa, y que, *en cuanto encontradas* o «radicadas», las envuelve todas; con lo cual queda dicho que el modo de encontrarse de cada una de ellas, es decir, su modo de «realidad», se deriva del modo primario de realidad de ese ámbito o «dónde» en que radican.

¿Cuál es, entonces, la realidad radical? Evidentemente, *mi vida*. Conviene reparar en que esto no es una *teoría*, sino una mera constatación. Yo me encuentro viviendo, me encuentro *en la vida*, y en ella con todas las cosas con que en cualquier forma o manera me

encuentro o me puedo encontrar. Pero al decir *mi vida* tengo que guardarme, una vez más, de introducir ninguna teoría, para atenerme a la nuda realidad, tal como la hallo; es posible que la vida sea una operación de estructura determinada, que tenga ciertos principios, que tenga comunidad con el modo de ser de otros entes; todo esto son teorías—tal vez verdaderas—acerca de la realidad que es la vida; ésta es, simplemente, «lo que hacemos y lo que nos pasa», en expresión de Ortega; mejor aún, por lo pronto, *lo que hago y lo que me pasa,* en primera persona de singular del presente de indicativo—que son, no se olvide, el tiempo y el modo de lo real.

Y lo que me pasa es, ante todo, que me encuentro, aquí y ahora, en una circunstancia, y que tengo que hacer algo con ella para vivir. Me *pasa,* pues, que tengo que *hacer* algo; el «tener que» da su peculiar pasividad a la vida, la cual me es dada, en la cual me encuentro sin haber intervenido yo ni haber sido consultado; pero esa pasividad me remite precisamente a una actividad, porque la vida, que me es *dada,* no me es dada *hecha,* sino al contrario, me es dada *por hacer,* me es dada como *quehacer* o tarea. Yo me encuentro, por tanto, *ya* en la vida, y ésta es anterior a mí y a las cosas que encuentro, en el sentido de que encuentro las cosas y a mí mismo *en* la vida, y el hallazgo del propio yo y de ellas es subsecuente al vivir. Por tanto, sea lo que quiera de lo que podamos pensar acerca del «origen» de todos y cada uno de los ingredientes del vivir, lo cual pertenecerá necesariamente al dominio de la teoría, desde el punto de vista descriptivo lo primario es la vida, y sólo en ella puedo distinguir elementos o componentes, que aparecen, por tanto, como derivados.

La vida consiste, pues, en que yo me encuentro con unas cosas —mi circunstancia—, teniendo que hacer algo con ellas para vivir; pero de tal modo, que también tendría que hacer algo para dejar de vivir—matarme, decidir no comer y seguir decidiéndolo en cada instante, etc.—; esto significa que vivir es encontrarse ya *viviendo,* y que la vida es previa a todo hacer particular del hombre, que sólo puede darse *dentro* de la vida; y por eso la vida es un hacer, pero de

un tipo muy concreto: es un *quehacer*. Por esto, por ser un quehacer, no una simple actividad, mi vida es *mía*. Vimos al comienzo de este estudio que todo quehacer envuelve cuatro momentos esenciales: personalidad, dinamismo, forzosidad y circunstancialidad; es decir, un quehacer es «mío», es lo que tengo que hacer *yo;* en segundo lugar, no es cosa, sino realidad dinámica, ejecución; en tercer lugar, estoy ligado a él, me viene impuesto, no es arbitrario; por último, está adscrito a una circunstancia, es esencialmente perentorio, urgente; porque, en efecto, ¿tendría sentido decir que yo tengo que hacer algo si no tuviese que hacerlo precisamente ahora y aquí, si pudiese hacerlo «en cualquier circunstancia»? La vida es, pues, *algo que tengo yo que hacer aquí y ahora*. Pero no basta.

Ese algo que tengo yo que hacer y que es mi vida, no sólo no está hecho, sino que ni siquiera me está dado lo que tengo que hacer; es decir, no se trata de que yo tenga que «realizar» algo que en principio está ya decidido de antemano, sino que, además de hacer mi vida, tengo que decidir previamente cuál va a ser ésta; en otros términos, tengo que *proyectarla*, lanzarla hacia adelante mediante la imaginación o fantasía para poder hacerla; a esto es a lo que antes llamé el esencial *a priori* de la vida, y por esto puede decir Ortega que la vida es, por lo pronto, faena poética. Mi vida, pues, no está hecha, *ni siquiera como posibilidad*, porque tengo yo que hacer o crear también mis propias posibilidades. Por esto decía que no se trata de una «realización» de un posible ya dado, sino de una previa invención de mi propia posibilidad. No basta con que yo haga mi ser efectivo, sino que lo primero que se me presenta como tarea es la determinación de *lo que* voy a ser. ¿Cómo es esto posible?

Se pensará en la idea de *creación;* pero, naturalmente, no se trata de ella: la creación es una posibilidad en absoluto ajena al hombre; y, sin embargo, se trata de un modo de hacer que guarda una remota analogía con la acción creadora; se podría decir que es una *quasi-creación*, porque en él no sólo se actualiza, sino que llega a ser la *posibilidad* misma; pero no es creación, porque no es una

total producción *de la nada;* yo me encuentro ya—he dicho antes—, y me encuentro con las cosas, en una circunstancia. El vivir humano no es creación, porque la vida me es *dada;* pero se asemeja a la creación, porque no me es dada *hecha,* ni aun como mera *posibilidad.* ¿Cómo hago yo entonces mi vida?

La vida humana es circunstancial: yo me encuentro en un contorno o mundo, rodeado de cosas que me son presentes, por lo pronto, como forzosidades, facilidades o dificultades; en efecto, la «misma» cosa—lo que en virtud de una interpretación o teoría llamaré después una cosa—, por ejemplo un río, es una facilidad cuando tengo sed o se interpone entre mí y mi perseguidor, y una dificultad cuando me cierra el paso y me pone a merced de ese perseguidor mismo; la luz me alumbra y me permite ver, o me descubre y me hace ser visto; la distancia es una facilidad o una dificultad, según el «papel» que asume en cada circunstancia. Yo hago mi vida, pues, forzado por las cosas, pero a la vez *con ellas;* por eso el vivir no es creación.

Pero no es exacto decir que yo me encuentro con un repertorio de posibilidades, entre las cuales tengo que elegir; esto es cierto, pero no lo primario. Sólo hay posibilidades cuando yo proyecto mi vida, cuando interpongo entre mí y cada uno de mis actos vitales un esquema o figura de vida que previamente he imaginado; entonces, y sólo entonces, las facilidades y dificultades que me son las cosas se convierten en posibilidades para ser. En otros términos, yo soy también autor de mis posibilidades, que tienen que ser *inventadas;* pero, una vez más, no se trata de auténtica creación, sino que son inventadas por mí en virtud de mi circunstancialidad, es decir, en vista de las circunstancias en que me encuentro; porque yo sólo me encuentro *con las cosas,* y el hallazgo de mí mismo no sólo es subsecuente al vivir, sino al hallazgo de las cosas como tales. En rigor, yo encuentro las cosas en la vida, y después caigo en la cuenta de que encontrarlas es estar yo con ellas; esto es, me encuentro a mí mismo con ellas.

Vivir, es, por tanto, *con-vivir;* vida es coexistencia del yo con

las cosas, y ésta es la situación primaria. El estar *con* supone un previo *dónde,* un *en* donde se está. La coexistencia implica, pues, un *ámbito* previo, *donde* me encuentro a mí mismo con lo otro que yo; ese ámbito es precisamente la vida. Y sólo dentro de ella, en ese dinámico quehacer en que consiste, se pueden distinguir mi yo y las cosas, como términos, dinámicos también, de ese acontecer que llamo vivir.

Como lo primero que el hombre considera y descubre son las cosas, éstas le parecen por lo pronto *estar ahí*, estar «puestas», como con metáfora inexacta decía la filosofía del siglo pasado, y las toma como plenamente *reales,* como la realidad misma; por eso han sido llamadas *res*, y a su modo de ser se lo ha denominado *realidad*. Las cosas como realidad primaria e independiente de mí han sido el primer hallazgo intelectual del hombre; por eso la filosofía ha sido durante dos mil años *realismo*. Pero hay un momento en que el hombre, después de haberse descubierto a sí *mismo,* después de haber encontrado su yo, cae en la cuenta de que, en primer lugar, puedo hablar de esas cosas gracias a que las encuentro, es decir, a que las encuentro *yo*, a que están conmigo o *para mí,* y que aparte de mí no sé nada de ellas, ni siquiera que existan; y en segundo lugar, esas cosas que hallo en torno mío son cambiantes, vienen y van, llegan a ser y se destruyen; no son, por tanto, *necesarias*. En este momento encuentro junto a mí una mesa, una máquina de escribir, paredes revestidas de libros, el leve crujido de una hoja de papel que el viento mueve; pero hace poco tiempo encontraba *otras* cosas: una calle, un trozo de cielo azul, la nota cromática de unos geranios en una ventana, un hombre presuroso, una mujer de acompasado andar, el sonido de una bocina lejana; y luego encontraré un tercer repertorio de cosas distintas. Al darse cuenta de esto, se piensa que, lejos de ser las cosas independientes, y yo una más entre ellas, son *para mí,* y además innecesarias: la realidad primaria soy yo, yo solo. Esto es lo que ha pensado la filosofía durante el último medio milenio; y como atribuía a las cosas el mero ser *ideas* mías, se llamó a sí mismo *idealismo*.

Pero la vida, como hemos visto, consiste en una relación esencial del yo con las cosas, anterior a ambos relatos y constitutiva, porque el yo sólo se constituye como tal estando con las cosas, y éstas son mi contorno o circunstancia. El hombre sólo se da *en el mundo,* y esa *mundanidad* o, si se quiere, *intramundanidad* lo constituye. Porque es un error creer, como pensó Descartes, que, para ser, «no necesito ningún lugar ni dependo de ninguna cosa material»: el hecho de que no esté ligado a ninguna cosa o circunstancia *determinada*—lo cual, por lo demás, es excesivo, pues siempre me encuentro con una porción de mi circunstancia que me acompaña siempre y a la cual llamo mi cuerpo—no implica el que no esté ligado siempre a *alguna* circunstancia; y, en efecto, mientras para el idealismo, desde Descartes hasta Husserl, el ser del hombre es conciencia, *subjetividad,* en la que el yo está *encerrado,* hasta el punto de que el gran problema es el acceso a las cosas, y se suelen tomar expedientes ficticios para resolverlo—desde la «comunicación de las sustancias» en el siglo XVII, con el ocasionalismo o la armonía preestablecida, hasta la «intersubjetividad monadológica», subsecuente a un previo «solipsismo monadológico», en la fenomenología—, la verdad es que ser hombre es estar *abierto* a las cosas, referido a ellas, trascendiendo, por tanto, de sí mismo; y el ser *sí mismo* consiste justamente en ese trascenderse y exceder del propio yo, en ese carácter *intencional,* reconocido por Brentano como esencial de lo psíquico y que en rigor exprese la índole misma del ente humano. «Vivir es—ha escrito Ortega—tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él». Yo sólo me encuentro con las cosas; no yuxtapuesto a ellas, sino haciendo algo con ellas, *porque* me he encontrado viviendo y, como la vida no me es dada hecha, necesito hacer algo *para* vivir en esta circunstancia.

LA CIRCUNSTANCIA

Tenemos que preguntarnos ahora por el ser de la circunstancia o mundo. Circunstancia—*circum-stantia*—es lo que está en torno a mí; es, pues, por definición nominal, todo aquello que encuentro en mi horizonte vital, lo otro que yo. Es el otro término de la dinámica coexistencia en que consiste la vida; pero sólo existe como tal circunstancia en cuanto me circunda o rodea, en cuanto está definida por un *centro* que soy yo. Lejos de ser la circunstancia una «cosa en sí» o una suma de cosas, está definida rigurosamente por una perspectiva: la que determina mi posición *en ella*. Los dos conceptos *yo* y *circunstancia* son, por tanto, inseparables y correlativos; sólo tienen sentido en función recíproca el uno del otro, y esa misma función es la que los constituye en su ser respectivo. Es decir, toda circunstancia es «mía», «tuya», etc., y a la inversa, yo no tengo realidad más que en una circunstancia. Por esto pudo decir Ortega en 1914: «Yo soy yo y mi circunstancia»; frase en que el primer yo es el único *real* y concreto, mientras que el segundo es un ingrediente—como tal abstracto, esto es, abstraído de su circunstancia concreta—, como la circunstancia misma, de la vida en su efectiva concreción.

El ser de la circunstancia—podríamos decir—consiste en *circonstar*, en estar *circum me;* es, pues, un concepto ocasional, como no podía ser menos. Circunstancia es el nombre que recibe el mundo cuando se lo toma de un modo *real* y concreto, es decir, en una perspectiva determinada, como *horizonte* de una vida. Hay que evitar, decía Ortega, que «lo que es blando y dilatable horizonte se anquilose en mundo»; y agregaba: «la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél: simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital» (1). No es que no se reste realidad al mun-

(1) *El tema de nuestro tiempo,* X: "La doctrina del punto de vista".

do: es que se le reconoce la suya peculiar; porque *mundo* es siempre el mundo *de alguien,* aquella estructura que consiste en que el hombre está *abierto* a las cosas, referido a ellas. Decir «mundo» es decir «mi mundo», de igual manera que decir «yo» implica ya un «mundo» o circunstancia. La existencia del mundo no es un hecho, ni nada que se agregue a la existencia del yo, sino que *ser yo* significa *estar en el mundo,* porque sólo en él acontece la constitución del *sujeto* como tal. El análisis del sujeto humano incluye ya el mundo, porque, como hemos visto largamente, encontrarme *yo* implica encontrarme *con* las cosas, y esto, a su vez, encontrarme *en* la vida como ámbito de la esa coexistencia o quehacer. Por esto, el problema de la existencia del mundo exterior, que ha agobiado a la filosofía durante siglos, queda resuelto con mágica simplicidad tan pronto como se lo plantea en sus términos rectos; es decir, el tal «problema» surgía de una arbitraria escisión de la realidad, de una previa abstracción del yo y el mundo, cuya «composición» subsiguiente resultaba, naturalmente, problemática; y al no tomarse como abstracción, se convertía en una falsedad, en el sentido de Aristóteles: separar lo que está unido.

Pero se hablaba de mundo *exterior;* y este adjetivo nos pone sobre la pista de una nueva cuestión, que nos obliga a volver a preguntarnos, en un sentido algo distinto: ¿qué es la circunstancia?

He dicho antes que la circunstancia es lo otro que yo; pero es menester tomar en todo su rigor esta frase. Porque se puede pensar, en efecto, que yo soy un organismo biológico, un cuerpo animado, con ciertos mecanismos psíquicos; y entonces la circunstancia sería el mundo que rodea ese cuerpo. Pero las cosas son más complejas. Yo encuentro en torno mío casas, calles, árboles, campos, mares, astros; encuentro también animales y otros hombres; todo esto forma parte, desde luego, de mi circunstancia; pero ¿sólo eso? Este cuerpo que me acompaña siempre, con el que me he encontrado, que tal vez me desagrada o me molesta, que no he elegido, que ocupa un lugar, como una cosa mía entre las cosas, ¿no es también un fragmento o porción de mi circunstancia? Decíamos que las cosas—esas

cosas con que me encuentro y que constituyen mi circunstancia o mundo—son primariamente forzosidades, facilidades y dificultades con que *yo* me encuentro; ¿no conviene esto con todo rigor a mi cuerpo? Me encuentro forzado a estar con él, a tratar a través de él con las demás cosas; con él puedo hacer mi vida: es la gran facilidad con que cuento para vivir; pero a veces es la gran dificultad: cuando mi cuerpo envejece y se agota, cuando enferma y convierte mi circunstancia en una llaga, cuando por sus propiedades físicas me hace caer, atraído por la fuerza de gravedad, o por su opacidad me hace ser visto, o por su espacialidad permite que me encierren en prisión, ¿no constituye la dificultad máxima para vivir? Yo vivo con mi cuerpo, gracias a él; pero la muerte me sobreviene normalmente por causa suya. Mi cuerpo, pues, es una porción de mi circunstancia, que tiene un papel peculiar dentro de ella, pero *dentro de ella*, es decir, fuera de mí.

Y no es esto sólo. ¿No me encuentro también con mis aparatos psíquicos, con mi inteligencia, mi voluntad, mi memoria, mi carácter? ¿No hago mi vida *con ellos*—mi vida, que no es ellos—, y a la vez, no me son en ocasiones dificultades para vivir, cuando mi inteligencia yerra, mi voluntad cede, mi memoria me falla, mi carácter me arroja en los conflictos o me sume en la desesperación? ¿No es cierto que encuentro—en el mismo sentido absoluto y brutal en que encuentro ante mí una montaña—los dispositivos de mi alma? Todo esto, pues, lo que podría llamar, con un término no exento de equívocos, mi «naturaleza», es una parte de mi circunstancia, como lo es la naturaleza física.

Vemos, por tanto, que la distinción entre un mundo físico o *exterior* y un mundo *interior* o psíquico no es sino secundaria; el mundo es esencialmente exterior al sujeto, en el sentido de que es siempre su circunstancia, lo otro que él; pero, al mismo tiempo, esa exterioridad no es *ajena* al yo, sino *constitutiva* de él. El error del idealismo fué el identificar el *ego* con sus *cogitationes* y oponer a éstas las cosas extensas, sin advertir que la imagen que en este mo-

mento cruza por mi mente o el raciocinio que pienso no son menos *circunstancia* que mi brazo o el paisaje en torno.

Pero esta referencia esencial a la circunstancia no se agota en los ingredientes indicados. Vivir es para el hombre, a la vez, *estar en el mundo y convivir:* son dos modos irreductibles e inseparables de la esencial dimensión humana del *ser con.* Dicho en otros términos, el *mundo del hombre* es doble, y a esa duplicidad corresponde su íntima constitución ontológica. Si la circunstancia es, por una parte, «naturaleza», por otra es «sociedad». Hemos visto que mi circunstancia se compone no sólo de las cosas presentes, sino—incluso principalmente—de las latentes. El modo de «presencia» de estas últimas es, como antes mostré, ese tener sin tener, ese tener «a crédito» que llamamos *creencia;* y las creencias son siempre sociales: son aquello en que *se está,* porque uno se ha encontrado ya en ello; más aún: las cosas presentes son vividas en una interpretación determinada, originariamente social también; es decir, cada *cosa* con que yo tengo que habérmelas está recubierta por una interpretación, es vivida desde luego como tal; por tanto, tan radical y primariamente como *en la naturaleza,* se me da *en la sociedad.* Esto quiere decir que el hombre es social en un sentido mucho más profundo de lo que ha solido pensarse; porque no se trata de que al hombre le acontezca azarosamente vivir en sociedad, ni siquiera de que el hombre, por una «necesidad natural», tenga que convivir con sus semejantes, y junto a la vida individual haya una «vida colectiva»; lo decisivo es que la vida individual es *ya* social, porque está integrada en buena parte por las creencias y los usos, realidades sociales en sentido estricto. No se olvide la exigencia metódica de no aceptar nada como mero *hecho*—como tal ininteligible—, sino derivar toda realidad humana de la vida en su sentido primario y riguroso, es decir, de la vida individual; es en ésta, pues, donde ha de hallarse la raíz del ser social del hombre, que en modo alguno es un *añadido,* sino una efectiva dimensión de su vida *individual,* que plantea algunos problemas de los más graves.

Y como la sociedad, en sus formas decisivas de creencias y usos,

es *histórica,* yo encuentro como componente de mi circunstancia la historia misma. El pasado como tal es también un ingrediente de mi vida, se entiende, de mi vida actual e individual, porque aquí no me refiero a la «vida histórica»—otro problema—. Ya hemos visto cómo la circunstancia incluye una dimensión temporal y, en forma más precisa, histórica; la estructura misma de la realidad social es intrínsecamente histórica; piénsese, por lo pronto, en la condición dinámica de las «ideas» y «creencias», en la forma de constitución de los «usos» y en la articulación de la sociedad en «generaciones». Por último, como la historia aparece como «abierta» hacia un mañana en principio ilimitado, es decir, con un horizonte de elasticidad indefinida, la circunstancia de mi vida incluye el futuro, en forma de virtualidades indeterminadas, esto es, de *posibilidades.*

Si resumimos en pocas palabras los diversos ingredientes hallados, tenemos que mi circunstancia o mundo comprende: 1) El contorno físico compuesto por las cosas que me son presentes a los sentidos. 2) El horizonte de «latencias» del mismo tipo a que esas cosas presentes me remiten; es decir, las cosas que, en principio, podrían serme presentes como las anteriores y que «supongo». Estos dos ingredientes *juntos* son interpretados por el hombre occidental, desde hace unos tres mil años, como «naturaleza». 3) Dentro de ese contorno físico, una parte de él, llamada «mi cuerpo», que tiene tres propiedades fundamentales: *a)* mientras los demás elementos del contorno físico me son, en cierto sentido, intercambiables y ninguno me es presente siempre, aunque siempre alguno, a mi cuerpo me encuentro permanentemente adscrito; *b)* sus afecciones me afectan a mí; *c)* ocupa en mi perspectiva un puesto privilegiado, pues a través de él y por medio de él trato con las demás cosas. Estas propiedades hacen que pueda llamar al cuerpo, con todo rigor, *mío,* e incluso que—en cierto sentido—pueda decir que yo soy—se entiende *también*—mi cuerpo. 4) Otros cuerpos, que por lo pronto son *cosas,* meros ingredientes de mi circunstancia física, pero que se me presentan como «localizaciones» de otros puntos de vista irreductibles al mío, de otras *vidas,* respecto de las cuales yo soy, a mi vez, un

ingrediente de sus circunstancias. Esto introduce una brusca alteración en el modo de «encontrar» algo, porque es un encontrar que complica un extrañísimo «ser encontrado»; el caso límite, dudoso, es el del animal, que es vivido equívocamente como «cosa» y como «otra vida», y de ahí su carácter siempre azorante. 5) La realidad social con que tengo que habérmelas; la familia, los grupos sociales, la sociedad *sensu stricto,* el Estado, los usos. 6) Las cosas físicas y materiales que me aparecen como *productos* humanos: las ciudades, los artefactos, las «obras» de la cultura; realidades ambiguas, afectadas por una extraña duplicidad, que son ingredientes del contorno físico o «naturaleza», pero no sólo eso; es decir, que incluyen un halo humano, una como «huella» de una vida, a la cual quedan inmediatamente referidas. 7) La historia, vivida primariamente como «nivel histórico», como aquel punto o altura a que «se ha llegado»; en segundo lugar, como pretérito, como repertorio de experiencias vividas, de formas de vida ensayadas por los demás hombres; por último, como horizonte abierto, como «porvenir». 8) Los muertos; esto es, los hombres que estaban conmigo y a los que ha acontecido una extraña mudanza, en virtud de la cual ha sobrevenido una misteriosa y doble *soledad:* se han ausentado, se han quedado solos respecto a mí, y yo me he quedado solo de ellos. Y además, los hombres que habían estado con estos muertos, «los muertos de los muertos», duplicación indecisa de la sociedad, que aparece escindida y desdoblada en «dos mundos». 9) El repertorio de las creencias en que estoy. Probablemente, la primera *creencia* de que el hombre tuvo conciencia aparte, es decir, que se le presentó desde luego como creencia, fué la de los muertos; se tuvo que advertir que hay un modo peculiar de tener lo que por esencia no se tiene, lo *ausente* en cuanto tal. 10) Las *vivencias,* los componentes todos de mi vida psíquica; las «ideas», las imágenes, los deseos, las emociones, los sueños, el mundo de la fantasía. 11) El *horizonte* de la vida individual, es decir, el carácter limitado y finito de la vida, lo que pudiéramos llamar las «fronteras» de la circunstancia; y como la frontera tiene por esencia dos «lados», esto remite a un último in-

grediente, cuya inclusión en la circunstancia o mundo es peculiarísima, porque consiste en «excluirse». 12) El horizonte *escatológico,* que se presenta formalmente como un «más allá», sea cualquiera la posición que respecto a él se tome, incluso la de identificarlo—secundariamente y después de topar con él—con la nada. Esta dimensión de *ultimidad,* que forzosamente encuentro como fondo de mi circunstancia, hace que en cierto sentido me descubra a mí mismo en ella, y así me hace tropezar con mi vida *entera,* en una forma de encuentro que es cualitativamente distinto de todos los demás con las cosas intramundanas. Esto plantea delicados problemas, que no son de este lugar, porque exceden con mucho de una mera enumeración de los ingredientes de mi «mundo».

Con estas cosas, pues, tengo que hacer mi vida; no me es dada hecha, pero me es dado *con qué* hacerla. Ahora bien, ¿quién soy yo, el que tengo que hacer esa vida, y qué tengo que hacer, en qué consiste mi quehacer con las cosas?

EL YO

Cuando digo, por ejemplo, *árbol,* me refiero a un objeto, lo miento; mi acto se agota en esa referencia o mención del objeto intencional «árbol». Cuando, por el contrario, digo *yo,* defino una circunstancia concreta, desde el centro de ella. Por esta razón, no cabe pensar el concepto *yo*—en su función propia y primaria—sin existencia; en rigor, y si se apuran las cosas, «yo inexistente» es una contradicción en los términos, como «círculo cuadrado». Conviene tener presente este carácter del yo para no enredarse en peligrosos equívocos. Comparemos su comportamiento con el de cualquier concepto «objetivo», árbol, mesa, hombre. Si varias personas dicen la misma palabra «árbol», dicen *lo mismo;* ese «mismo» es, precisamente, la significación del concepto «árbol», su *Bedeutung,* en la terminología de Husserl, distinta a la vez de los actos psíquicos y del objeto real árbol. Pero si esas personas pronuncian la palabra «yo», lo dicho es esencial y rigurosamente *distinto* en cada caso. Pero—se dirá—la

diferencia estriba en que en el primer caso la expresión «árbol» se refería a una especie, a un universal, y en el segundo, la expresión «yo» mienta un individuo; para conseguir un paralelismo estricto, habría que tomar ambos conceptos en su individualidad—«este árbol», «yo»—o en su especificidad—«el árbol», «el yo»—. Sin embargo, las cosas son más complejas; porque, mientras al generalizar el árbol, al elevarme del individuo a la especie universal, no hago más que tomar las notas esenciales y prescindir de las accidentales —a esto es a lo que Husserl llama «reducción eidética»—, al pasar de «yo» a «el yo», vacío de realidad el concepto y lo convierto en una abstracción, *con total alteración de su sentido.* En efecto, al decir «yo», designo o denomino mi propia realidad circunstancial; y cuando digo «el yo», se pierde este carácter, que es justamente lo más *esencial;* se trata, pues, en un caso y en otro, de dos funciones significativas completamente distintas.

Si ahora comparo el concepto «yo» con el de «circunferencia» —para tomar un objeto ideal—, la diferencia resulta más evidente, porque en *la* circunferencia está contenida toda la realidad esencial de *cada* circunferencia. En cambio, el concepto «yo» tiene, además, una función denominativa: no se agota en su significación universal; lo más importante en él es su *denominación.* ¿Cómo es posible, entonces, el uso universal del concepto «yo», es decir, cómo puede hablarse de «el yo»? Esto supone una previa universalización de la circunstancialidad, que resulta posible en virtud de la contextura misma de la vida humana, como vimos en el capítulo anterior, y se realiza siempre *desde* una circunstancia individual y concreta. En otros términos, siempre soy yo quien habla de «el yo».

Esto quiere decir que el concepto «yo» es, en grado eminente, ocasional o circunstancial. En cada momento *está poniendo* un ámbito de realidad, de quien recibe justamente su *sentido.* De ahí su peculiar «absolutividad», que, por ser circunstancial, es a la vez «relativa». Estas aparentes contradicciones son consecuencia de que los mismos giros del lenguaje están hechos en vista de otros conceptos, y cuando se trata de manejar con rigor los «circunstanciales» *sensu*

stricto hay que estar constantemente «negando» lo mismo que se afirma, para señalar el sentido concreto y distinto que adquieren en este caso los enunciados.

La consecuencia más grave de todo esto es que *yo no soy una cosa*. Tan pronto como queramos decir que yo soy algo determinado, he puesto en mi lugar una cosa que encuentro, es decir, un ingrediente de mi circunstancia. ¿Qué soy yo, entonces? La pregunta es ya errónea, y envuelve, si se responde a ella, la falsedad de esa respuesta; porque, como ya sabía Aristóteles, toda pregunta prejuzga la *categoría* en que se mueve la respuesta; así, si yo pregunto *dónde* está algo, predetermino ya el ámbito del «lugar», y si pregunto *cómo*, el de la «cualidad»; pues bien, al preguntar *qué* es algo, se supone ya que aquello, sea en concreto lo que se quiera, es, *por supuesto,* sustancia o cosa, οὐσία; y esto es, precisamente, lo que no ocurre. Porque, dejando de lado por el momento la cuestión de si el hombre es sustancia—si lo es, hay que reobrar sobre el sentido habitual de este término, que apunta a un tipo muy particular de sustancias—, lo que parece fuera de toda duda es que el *yo* no es en modo alguno sustancia. Pues, en efecto, lejos de ser «independiente» o «en sí» y no en otra cosa, el yo necesita de su circunstancia y su ser es esencialmente un ser *en el mundo;* y esa necesidad no es meramente fáctica y *a posteriori,* sino que, como hemos visto, el ser yo *consiste* en estar abierto a las cosas. «La exterioridad del mundo—ha escrito Zubiri con ejemplar precisión (1)—no es un simple *factum,* sino la *estructura ontológica* formal del sujeto humano. En su virtud, podría haber cosas sin hombres, pero no hombres sin cosas, y ello, no por una especie de necesidad fundada en el principio de causalidad, ni tan siquiera por una especie de contradicción lógica, implicada en el *concepto* mismo del hombre, sino por algo más: porque sería una especie de *contra-ser* o contra-existencia humana. La existencia de un mundo exterior no es algo

(1) "En torno al problema de Dios" (en *Naturaleza, Historia, Dios,* páginas 428-429).

que le adviene al hombre desde fuera; al revés: le viene desde sí mismo... Sin cosas, pues, el hombre no sería nada. En esta su constitutiva nihilidad ontológica va explícita la realidad de las cosas. Sólo entonces tiene sentido preguntarse *in individuo* si cada cosa es o no es real. La filosofía actual ha logrado, por lo menos, plantearse en estos términos el problema de la realidad de las cosas. No son ni «hechos» ni «añadidos», sino un *constitutivum formale* y, por tanto, un *necessarium* del ser humano en cuanto tal.»

Si, por tanto, la pregunta «¿qué soy yo?» implica un supuesto falso, será menester sustituirla por otra más adecuada. El lenguaje, certeramente, nos señala la forma recta: «*¿quién soy yo?*». Esto haría pensar que, en efecto, yo no soy una *cosa*, sino una *persona*. Esto es, por otra parte, evidente; pero de puro serlo nos puede inducir a un gravísimo error; porque si se olvida el carácter de «posición de un ámbito de realidad» que antes advertimos en el yo, se puede pensar que la afirmación «yo soy una persona»—la cual es cierta—equivale a esta otra: «el yo es la persona»—la cual dista mucho de serlo—. Porque al decir *yo*, señalo con ese concepto, como con un gesto—conviene tomar en serio esta metáfora—, *mi* realidad, la cual rebasa con mucho del abstracto ingrediente de ésta que es mi «yo», como término polarmente opuesto a las cosas y derivado, como éstas, de la primaria realidad que es mi vida. En otros términos: cuando digo, en elocución normal, *yo*, lo que en rigor hago es *mostrar* la realidad *concreta* que es mi vida, con todas sus implicaciones y complicaciones, esto es, con toda mi circunstancia; y cuando, por el contrario, hablo de «mi yo», me refiero a un elemento abstracto de esa realidad concreta, elemento que *por sí mismo* no es *real*, y que sólo se da con otras cosas, en *función* de ellas, de un modo esencialmente menesteroso e indigente. Cuando Ortega dice: «Yo soy yo y mi circunstancia»—frase a la que, contra lo que ha podido creerse, hay que extraer aún bastante sustancia—los dos «yo» que intervienen en ella no son, naturalmente, idénticos: el primero señala mi plena realidad, *pone* mi ser—que, por cierto, es personal—; el segundo mienta «el yo», el ingrediente esencial de mi vida

que me hace tener «yoidad»; es decir, un *constitutivo* de mi vida, que, por eso mismo, no *es* mi vida.

¿Cómo podríamos «definir» esa extraña realidad del yo? Sería quimérico pensar en una definición en forma, por género y diferencia; tenemos que recurrir al «pensar circunstancial» o concreto. Yo soy el que se encuentra en esta circunstancia determinada. Si queremos dar forma universal a esta «definición», diremos que el yo es el que en cada caso se encuentra en una circunstancia concreta; pero no podemos perder de vista aquel carácter «disyuntivo» de la vida humana, descubierto en el capítulo anterior; esta situación que llamamos «encontrarse en una circunstancia» no tiene realidad más que cuando se «ejecuta», es decir, cuando «alguien»—yo, tú, él, o bien «ella»—se encuentra en *esta* circunstancia *y no en otra;* la definición no es aquí más que un «lugar vacío» o *leere Stelle*—como gusta de decir Ortega—, destinado a «llenarse» de concreción individual en cada caso concreto, esto es, a adquirir su efectivo *sentido actual* en una circunstancia determinada, que está postulada por esa misma vacuidad o «hueco significativo»—si vale la expresión—que la fórmula genérica incluye.

Pero no basta todavía con esto. Porque no es cierto que la situación quede suficientemente descrita cuando digo que yo me encuentro en una circunstancia determinada; podría pensarse entonces que yo no soy *más que* el que se encuentra en esa circunstancia; es decir, estaría yo íntegramente definido por ella, «dado» con ella; sería yo el mero centro abstracto y, como tal, intercambiable, de una circunstancia, lo mismo que el centro de la circunferencia queda determinado y «puesto» por ella misma. Y no hay tal; en primer lugar, porque mi circunstancia es *mía;* en segundo lugar, porque yo no sólo me encuentro en ella, sino que *tengo que hacer* con ella algo. Veámoslo.

Ante todo, el yo funciona de un modo doble. «La imagen usual de la flecha—he escrito en otro lugar (1), a propósito de una forma

(1) "El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran" (en *San Anselmo y el insensato*, p. 231-232).

particular de trato con mi circunstancia, a saber, el conocimiento—, que simboliza la relación del sujeto al objeto, no es exacta si se piensa en el arco como origen del disparo. La relación entre éste y el blanco se agota, en efecto, en el disparo mismo, es decir, en la trayectoria de la saeta que va *del* arco *al* blanco; si bien el primero «actúa» sobre el segundo, éste no tiene nada que ver con aquél. Compárese esta situación con la que se produce entre el blanco y *el tirador*. Este se refiere al blanco, «actúa» sobre él apuntando y disparando la flecha; hasta aquí, la relación es análoga a la antes descrita; pero, además, el tirador está *con* el blanco, y por eso puede referirse a él; el blanco existe para el arquero, y en esa medida «actúa» también sobre éste. Con más precisión aún: el arquero tiene un doble papel: 1.°, como origen del disparo; 2.°, en cuanto presente en el blanco, como el que *está con él*.» Es decir, en la circunstancia *como tal* estoy ya yo; no puedo tomarla, por tanto, aparte de mí, pero ni siquiera como *anterior* a mí. Por eso puedo decir que mi circunstancia es *mía*, y, en suma, que la *coexistencia* del yo con las cosas es previa a la existencia de uno y otras, porque ésta implica desde luego una referencia a ese coexistir.

Pero todavía hay algo más grave, y es que yo me encuentro en mi circunstancia teniendo que hacer algo con ella; ahora bien, ese algo que tengo que hacer y que no me es dado, no es parte de mi circunstancia, porque precisamente es lo que no encuentro—por eso tengo que hacerlo—; lo único que encuentro es el «tener que hacerlo» y el «con qué hacerlo». Yo, que no soy *cosa alguna*, soy al mismo tiempo el que *tiene que hacer* algo determinado, en vista de la circunstancia; ahora bien, a un algo que se tiene que hacer, pero que no está hecho, en la medida en que es concreto y determinado, se llama *pretensión* o *proyecto*, dos palabras que incluyen un claro matiz apriorístico. Yo soy, por lo pronto, el que, en vista de la circunstancia en que me hallo, pretendo ser *alguien*, es decir, tengo un proyecto o programa vital.

EL PROYECTO VITAL

Yo me encuentro en una circunstancia determinada, forzado a hacer algo para vivir; pero esta palabra, vivir, no significa un repertorio de actos fijado ya de antemano, de suerte que me bastase con *hacer* eso que para vivir es necesario; yo tengo que hacer algo, por ejemplo, para andar: ejecutar ciertos movimientos musculares, que tal vez en algunas ocasiones no pueda hacer—si estoy atado o paralítico—; pero el «andar» no me es cuestión, en modo alguno; el «andar» está ya ahí, y yo sólo tengo que esforzarme en hacer esos movimientos requeridos para andar, sin preocuparme del andar mismo. Con el vivir ocurre muy otra cosa, porque para el hombre «vivir» no significa una faena unívoca y ya dada; no sólo me es problema el *hacer* lo necesario para vivir, sino antes que esto el *vivir* mismo, *para* el cual tengo que hacer algo determinado. Normalmente, cuando se dice «hacer algo», lo que está por hacer es el hacer sólo; en el caso de la vida, hay que «hacer» también, y previamente, el «algo», es decir, hay que determinar de antemano *lo que* se va a hacer, lo que se va a ser; por tanto, hay que *anticipar,* a mi efectivo vivir, mi vida como *posibilidad*. A esto es a lo que se llama pretensión o proyecto. Y esta es la razón de que la vida, que es una ocupación con las cosas, sea también, y más radicalmente, *preocupación de sí misma,* porque para ocuparme con mi circunstancia y hacer con ella algo *para vivir,* necesito primero preocuparme de esa vida que voy a hacer, proyectar una figura de vida, de la cual se derivará lo que tengo que hacer. Por tanto, es el proyecto o preocupación lo que hace que para mí haya, no actividades, sino literalmente, *quehacer.* No es que yo haga algo, sino que, *porque proyecto* ser algo concreto, tengo que hacer determinadas cosas.

No se trata en modo alguno de que «convenga» tener un proyecto vital; se tiene, quiérase o no, sépase o no, porque sin él no se puede vivir, no se puede hacer nada sino en vista de lo que se *va a*

ser. La vida es anticipación de sí misma o, con expresión de Ortega, futurición. No se piense en ninguna vaguedad. Yo me encuentro en este momento en una circunstancia determinada; para seguir viviendo en el instante siguiente, tengo que hacer algo; pero, para decidirlo, tengo que tener algún *motivo;* tengo que hacer tal cosa *por* algo y *para* algo; ahora bien, este último «algo»—que no es lo que voy a hacer en el instante próximo, sino *previo* a ello—no puede ser sino un proyecto, esquema o figura de vida, para realizar el cual tengo que hacer, aquí y ahora, esto y no lo otro. El esquema puede ser todo lo vago y rudimentario que se quiera; puede ser más o menos impreciso—y ello se reflejará en las calidades de lo que efectivamente haga—; pero es imprescindible, es un auténtico requisito o *condicio sine qua non.*

En todo hacer vital actúa, pues, la totalidad de la vida, en esta forma concreta de su anticipación; esto es lo que da su *sistematismo* a la vida; ningún hacer aislado es *posible;* su porqué y su para qué lo ligan desde luego a esa figura total que va haciendo brotar cada uno de mis haceres particulares. Y repárese en que es ese proyecto el que hace que las cosas adquieran para mí un ser determinado; he dicho antes que las cosas son facilidades o dificultades; pero se trata de facilidades o dificultades *para* hacer algo concreto, y sólo este algo, mi *pre-tensión,* confiere su carácter de tales a las cosas; una manzana es un alimento porque mi esquema vital incluye el comer, y el suelo es camino porque incluye el andar: si yo fuese un árbol, el suelo no sería nunca camino. Y el hecho de que creamos que las cosas tienen por sí un «ser» determinado y sin más, procede de una ingenuidad: la de no advertir que ese «ser» que les atribuye, por ejemplo, la ciencia, se *deriva* también de que mi figura vital incluye cierto tipo muy peculiar de trato con las cosas, al cual llamamos conocimiento. Recuérdese que el hombre ha vivido durante milenios sobre la haz de la Tierra sin que se le ocurra la idea de que las cosas tienen *ser,* y a la mayoría de nuestros contemporáneos tampoco se les pasa por las mientes. Esto no quiere decir, bien entendido, que las cosas no tengan ser, sino que es un ser adquirido—adquirido *por*

ellas—cuando entran conmigo en una relación determinada; es decir, las cosas tienen un ser—por eso decimos el ser *de* las cosas—, pero lo tienen «conmigo», esto es, *en mi vida*.

Esta es la razón de que las cosas se me den forzosamente recubiertas por sus interpretaciones: entre ellas y yo se interpone necesariamente mi proyecto vital; dicho de otro modo, yo *proyecto* sobre ellas esa anticipación de mi vivir, en el cual van a «ser» esto o lo otro, algo determinado. El animal, en cambio, tiene ahí las cosas, está entre ellas, articulado con ellas, y les responde por «reacciones»; por no tener un proyecto vital—que sepamos, al menos—, no interpreta las cosas, y éstas no *son* para él, no tienen un *ser*. La función del intérprete es la de ser medianero entre dos términos; es algo que se inter-pone entre dos cosas y lleva algo de una a otra; la interpretación es justamente el pro-yecto que se lanza o arroja sobre las cosas y las recubre de significación vital. Cuando un animal come una fruta, reacciona simplemente a un estímulo: no hay más que la fruta y él; cuando el hombre la come, la come *como fruta*, y entre la cosa y él se intercala la interpretación, lo que llamamos el «ser fruta»; tal vez por esto el castellano usa en ciertas ocasiones graves un «se» que no es propiamente reflexivo, sino más bien una voz media, y dice que el hombre *se* come la fruta; en ese *se* transparece esta presencia de la vida entera, presente en el proyecto vital, que hace posible que el hombre, en lugar de una simple reacción, tenga un *hacer* vital, por algo y para algo, que consiste en comer*se* una manzana.

Decíamos antes que yo soy el que se encuentra en una circunstancia, forzado a hacer algo para vivir; pero como «vivir» significa algo distinto en cada caso, esa palabra sólo adquiere sentido real cuando se llena de un contenido concreto, que es el proyecto o esquema de mi vida; por tanto, yo soy, por lo pronto, ese proyecto o programa; en otros términos, una pretensión. Ser, para el hombre, significa estar en el mundo, hallarse en una circunstancia: vimos que ese «estar» era dinámico, era un «estar haciendo»; ahora vemos que esto supone algo más profundo y previo: ser es *pretender ser*.

Pero ahora ocurre preguntarse: ese proyecto o programa vital, ¿es un hecho? En otros términos: ¿me encuentro yo desde luego teniendo o siendo ese proyecto de vida? En modo alguno. Yo tengo que hacer también mi proyecto; una vez más, no se trata de una creación de la nada; yo me encuentro con las cosas, que se me ofrecen como facilidades y dificultades; yo encuentro *con qué* hacer mi vida, a la vez que encuentro lo que me obliga a hacerla; y con esas cosas he de *imaginar* un proyecto vital, una figura o «personaje» que quiero o pretendo *ser*. El ser humano es, pues, por lo pronto, realidad poética, ente de ficción; yo necesito inventar o idear mi vida, para poder vivirla. Y sólo cuando proyecto ese esquema que he hecho sobre las cosas, éstas, que sólo eran facilidades y dificultades, se convierten en *posibilidades*, de las cuales, *como tales posibilidades*—pero nada más que en este sentido—soy también yo el autor.

Sin embargo, aquí se impone una restricción: tal vez la última afirmación, en singular, sea excesiva; porque en rigor sólo de una porción de mis posibilidades soy yo el autor personal: la mayoría de ellas son recibidas por mí del contorno social; es decir, por ser ya social e histórico, encuentro en mi circunstancia o mundo posibilidades de ser hombre, esquemas genéricos, figuras de vida que no he inventado yo, aunque siempre las ha inventado originariamente un hombre individual; y en todo caso, para que esas posibilidades recibidas puedan ser *mías*, para que puedan ser las de mi vida, necesito *yo* hacer algo: concretamente, elegir entre ellas, decidir cuál voy a adoptar entre las que me son presentadas por el contorno; y esto, a su vez, por un esquema de mi vida, más vago y general, del cual soy irrenunciable autor, y que se llama, con un nombre cargado de resonancias y del que tendremos que hablar más adelante, *vocación*. Y ésta es la raíz última de mi proyecto vital, original o recibido, y la forma primaria y concreta de ser *yo*.

(Recuérdese que en el texto del *Génesis*, cuando se cuenta la creación de los animales y plantas, no es menester más; pero cuando Dios crea al hombre, le señala un quehacer o tarea, un proyecto

vital: *«Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum; praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas; in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris»* (II, 15-17). Y la primera palabra que se dice a propósito de la creación del hombre es *imagen.*)

De este modo, pues, mediante la imaginación, lanzo delante de mí o proyecto una figura de vida a la cual me siento *vocado* y que, por lo pronto, me constituye; en virtud de esta vocación, me encuentro ante un repertorio de posibilidades, entre las cuales tengo que elegir, porque no son más que posibilidades y yo estoy llamado a la realidad; es decir, propiamente hablando no tengo ser, y por eso no tengo más remedio que *hacérmelo;* pero no se olvide tampoco —toda insistencia es escasa— que si bien es cierto que no tengo ser, que no me es dado, me es dado, en cambio, *con qué* hacérmelo, dentro de esa vida que, aunque no hecha, me es dada como *quehacer.*

LA ESTRUCTURA DEL HACER

El animal reacciona a su ambiente, responde con actos o acciones a sus estímulos. A estas reacciones animales se puede llamar *actividades.* El hombre tiene también actividades; una inmensa porción de su vida se reduce a ellas; pero tiene además otras posibilidades distintas. Se ha insistido mucho en el carácter *voluntario* de los actos humanos; pero probablemente resultan más claras las cosas desde otro punto de vista. Las actividades se disparan como mecanismos; su curso no depende de nosotros; incluso las actividades *psíquicas* responden al juego mecánico de los estímulos o de las asociaciones y son meramente movimientos que «me pasan», que «acontecen en mí», no en rigor que «hago yo». Por ejemplo, yo tengo que resolver un problema matemático; ¿depende de mí hallar la solución? Será menester que se me *ocurra* hacer una transformación determinada, que el puro mecanismo de mis asociaciones

de «ideas» o representaciones me haga establecer una conexión determinada entre los datos, y formular una ecuación precisa. Si Violante me manda hacer un soneto, no está en mi mano llegar a puerto; encontraré o no los consonantes, surgirán en mí o no surgirán las metáforas, se articularán o no rítmicamente las palabras; propiamente hablando, yo no *hago* el soneto, sino que éste se hace en mí, obediente a ciertos dispositivos psíquicos y a ciertas estructuras lingüísticas que no están en mi mano. ¿Qué es lo que yo *hago* entonces? ¿Qué es lo que está en mi mano, lo que depende de mí? Algo muy sencillo: *ponerme* a intentar resolver el problema o a componer el soneto. Es decir, yo puedo *iniciar* ciertas series de actividades psíquicas, cuyo curso ulterior «se hace» hasta cierto punto «sin mí». En otros términos, mientras el animal *reacciona,* el hombre puede *actuar.*

¿Por qué sucede así? El animal dispara sus mecanismos psicofísicos al ser afectado por los estímulos de su contorno, por las cosas entre las cuales está; al hombre le acontece lo propio, porque es también un animal; pero como, además de esto, el hombre es hombre, es decir, está en un *mundo,* situado frente a las cosas que componen su *circunstancia,* puede «suspender» sus actividades y, en vista de la situación, iniciar libremente series de actos, que *luego* podrán ser mecánicos y no estrictamente libres. Imaginemos al animal en presencia de un alimento apetitoso; su *reacción* automática es comerlo; sus resortes se disparan ante el estímulo y, sin más, devora el manjar; no se diga que a veces el animal no come lo que se le ofrece—cuando está, por ejemplo, harto o enfermo—, porque lo que ocurre entonces es que el alimento pierde su condición de estímulo y funciona para él de distinto modo. El hombre, ante un manjar deleitoso, y en condiciones favorables, siente también el mismo *apetito,* es decir, el mismo *impulso reactivo,* que como tal no es humano, porque no es en rigor *suyo.* (Por eso el cristianismo no considera como pecado el «primer movimiento», aunque éste sea de índole pecaminosa, porque el pensamiento o el deseo que me sobreviene no son en rigor *míos,* no están en mi mano, y no soy

responsable de ellos; otra cosa ocurre con el deseo *consentido,* es decir, al cual adhiero y que hago *mío.)* Pero el hombre no se come *forzosamente* el manjar; es más: de ordinario no se lo come, y cuando lo hace, lo hace *después de no hacerlo,* es decir, iniciando una serie de actos que no son reactivos, que no brotan de la mera presencia del estímulo; el hombre *decide* comerse aquel manjar, *elige* entre varias posibilidades la de comérselo; y esto lo hace *en vista de la circunstancia;* esto es, cuando el hombre come, lo hace *por* algo y *para* algo, porque ha escogido esa posibilidad, en vista de la idea general que tiene de su vida, en función del proyecto vital que lo constituye. Como Ortega ha mostrado, en el más mínimo *hacer* interviene, de modo más o menos vago y explícito, el esquema de vida en que consiste mi pretensión.

La razón de esto es que, como hemos visto ya tantas veces, al hombre no le es dada su vida hecha, ni siquiera como posibilidad, y tiene que «fabricar» esa posibilidad misma. Por esto, con todo rigor, la vida humana es imprevisible; pero como, a la vez, tiene que fabricar esas posibilidades con las cosas que le son dadas, esa imprevisibilidad es limitada por ellas; es decir, la vida humana es *relativamente imprevisible;* se entiende, relativamente a su circunstancia. Y, por supuesto, si considero la vida humana en general, no la mía, que está ligada ya a *esta* circunstancia, determinada en sus líneas genéricas, no queda más límite a la imprevisibilidad que las condiciones de *toda circunstancia,* y por consiguiente resulta inmensa la plasticidad del ente humano, si se lo toma en toda su *historia.*

Este carácter del *hacer* humano es el que exige el pensamiento. El hombre tiene que pensar para vivir, porque sólo puede decidir lo que va a hacer contando con su circunstancia, poseyéndola, es decir, haciéndose cargo de su situación. Para vivir, el hombre necesita, pues, hacer algo; pero *antes* de hacerlo necesita tener de algún modo ese hacer, anticiparlo; ahora bien, el hacer anticipado, todavía *no hecho,* no es real, sino simplemente posible, y las posibilidades son múltiples; al hombre se le presentan, por tanto, di-

versas posibilidades, de las que — inmediata o mediatamente — es autor, y entre las cuales tiene que elegir. Pero esto suscita varias dificultades.

En primer lugar, decía que el hombre es autor de esas posibilidades de hacer; y es autor en el sentido en que hablamos de un autor literario, dramático, de un novelista; el hombre finge haceres suyos, los imagina, es decir, se imagina a sí mismo haciéndolos, antes de hacerlos; esto es lo que ha llamado el *apriorismo* de la vida, porque vivir, para el hombre, sólo es posible como algo que incluye esencialmente un *previvir;* sólo es posible la vida, por consiguiente, como «creación» imaginativa. Ya Unamuno adivinó perspicazmente que la imaginación «es la facultad más sustancial, la que mete a la sustancia de nuestro espíritu en la sustancia del espíritu de las cosas y de los prójimos»; pero en rigor, la imaginación es menester, no ya para transmigrar a la realidad ajena, sino para anticipar y hacer *posible*—en el más estricto sentido del término—la propia. Ahora bien, la imaginación funciona con cierta plenitud cuando se puede manejar un repertorio considerable de esquemas vitales; ésta es la función de la memoria, en virtud de la cual la vida va acumulando un como poso de sí misma, que es la materia—en el sentido aristotélico del «de qué» (ἐξ οὗ)—con que se fabrica o elabora esa misma vida. Y de ahí el papel decisivo de la historia sabida, de la historia como repertorio de formas de vida, de posibilidades ensayadas por el hombre, para hacer mi vida actual; porque, naturalmente, la inmensa mayoría de los esquemas vitales que mi imaginación encuentra no son experiencias personales mías, sino el precipitado de la vida ajena, que yo encuentro ahí como ingrediente de mi circunstancia; y por eso decía antes que el hombre es autor inmediato o mediato de sus propias posibilidades.

En segundo lugar, entre esa multitud de posibles, el hombre tiene que elegir. No basta con que estén ofrecidos, con que estén ahí como posible; precisamente su pluralidad excluiría toda «realidad» efectiva de ninguno de ellos si no irrumpiera una decisión realizadora, que escoge uno de esos posibles para hacer que sea, en

un momento determinado, el ser efectivo y actual de mi vida. Hace falta, pues, además del repertorio de las posibilidades, lo que se ha llamado una «razón de acontecer»; en otros términos, un *porqué*. Para hacer algo necesito decidirlo; y para ello, por intrínseca forzosidad, tengo que *justificármelo*. Y es la vida misma en su unidad integral, esto es, el proyecto vital entero, quien asume esa función justificativa y decisoria. Y ésta es la razón de que el hombre no pueda contentarse con certidumbres parciales y aisladas, sino que tiene que saber a qué atenerse respecto a *la realidad* para poder hacer algo, aquí y ahora, en vista de esa certeza universal de su vida.

Por último, esa elección o decisión es *forzosa*. No es una «facultad» o derecho del hombre, que éste pueda ejercer o no; es la gran forzosidad primaria en que se encuentra: *tener que elegir libremente*. Entiéndase bien: no es forzoso que el hombre viva, porque no es un ente necesario; pero *mientras vive*, no tiene más remedio que elegir, esto es, que ser libre; y si lo que elige es no vivir —lo cual es una posibilidad entre las demás—, tiene que seguir siendo libre hasta que deja de vivir de hecho, tiene que seguir decidiendo morir hasta la misma muerte. La libertad humana—que no es *total*—es *constitutiva* e *irrenunciable;* porque al hombre no le es dado su ser hecho, sino que su vida, *una vez dada*, le es impuesta como *quehacer;* y mientras dura tiene un carácter de «posición», de «absolutividad» recibida, en virtud del cual es constitutivamente *urgente;* es decir, urge o apremia al hombre a hacerse ese ser que le es «dado» en la forma concreta de no serle otorgado de modo fijo y estable, sino *propuesto*. Dicho con otras palabras, vivir es hallarse *ya* en la vida, de suerte que ésta actúa como totalidad sobre todo hacer humano concreto; y por ello, cada uno de éstos supone una previa relación mía con la vida en su integridad, como aquel ámbito en que me encuentro y en que son posibles esos haceres; por la misma razón, la vida es, por lo pronto, forzosidad, en el sentido concreto de que todo hacer, incluso el que lleva a salir de ella, se hace *desde la vida*, dentro de ella y en vista de ella, poniendo en

juego la inexorable libertad de un ente que sólo *haciéndose* a sí mismo puede permanecer en el ser.

* * *

Con esto nos hallamos en posesión de un esquema de la estructura general de la vida humana, de lo que pudiéramos llamar su *forma*. Los ingredientes o momentos examinados constituyen el núcleo primario y más formal de esa teoría abstracta o analítica de la vida, postulada en el capítulo anterior. Tenemos, pues, las líneas capitales de lo que se podría llamar la «esencia» de la vida, dando a ese término esencia, naturalmente, un sentido que no coincide con el tradicional, porque no se trata, como antes vimos, de una «especificidad», sino de la componente irreal y apriorística de la realidad circunstancial y concreta que es la vida humana de cada cual. Si quisiéramos seguir utilizando la terminología filosófica habitual, podríamos decir que este capítulo ha consistido en la explicitación de la mera «definición» de la vida; con mayor exactitud y fidelidad a nuestro objeto, diremos que se han mostrado en él los requisitos —descubiertos en mi vida concreta—indispensables para que *haya vida humana;* en otros términos, hemos llegado a una aprehensión conceptual de la vida misma, o lo que es igual, hemos investigado la *mismidad* de la vida humana.

Pero con ello no está completo el análisis. Porque tan pronto como intento pensar en su concreción, es decir, circunstancialmente, esa vida cuya estructura más abstracta conocemos, tropiezo con un nuevo repertorio de exigencias y determinaciones, que constituyen el horizonte efectivo en que la vida tiene que realizarse. Se trata, pues, de las estructuras que se imponen a la vida en *este mundo* concreto en que nos encontramos; es decir, dado el repertorio efectivo de forzosidades, facilidades y dificultades que de hecho nos es dado y con el cual tenemos que hacer, cada uno de nosotros, nuestra vida. Permanecemos todavía, por tanto, en la *analítica,* porque no se llega a la *vida real histórica* de cada cual, pero en un grado superior de

concreción, porque se trata de la forma que la vida recibe en virtud del modo de ser de su ingrediente circunstancial o mundo. Con otras palabras: tenemos que intentar el análisis de la vida en vista de su adscripción fáctica a una determinada «naturaleza» y a un «nivel histórico».

VII

EL HORIZONTE DE LOS PROBLEMAS VITALES

LAS URGENCIAS VITALES

VIVIR es, por lo pronto, encontrarse en el mundo, se entiende, *ya;* toda idea de un «acceso» a la vida es posterior a ésta y supone una inferencia; es decir, se presenta siempre como construcción o interpretación. La limitación de mis recuerdos y las creencias que hallo en mi contorno me hacen inferir que he empezado a vivir; pero todo esto se da *en mi vida,* realidad para mí primaria y que precede a todas las demás que pueda hallar. Ahora bien, si el «estar en el mundo» me es dado sin que yo haya tenido que hacer nada, para «seguir estando» necesito inapelablemente hacer algo. En primer lugar, como vimos, un proyecto de vida, que articulará los elementos de mi contorno en la forma de repertorio de posibilidades; en segundo lugar, tengo que poner en juego esas posibilidades para hacer efectivamente mi vida, es decir, para vivir, en el sentido de *seguir viviendo.*

Pero aquí empiezan a complicarse las cosas. Ante todo, yo encuentro en torno mío figuras de vida, modos de ser hombre, proyectos vitales, en suma, que no he inventado yo, sino que están ahí, en mi contorno social; estos proyectos han sido creados originalmente por otros hombres individuales, pero a mí se me presentan por de pronto como algo *dado* y existente sin más. El primer material con que yo hago mi personal esquema de vida es el repertorio de los socialmente existentes; pero como éstos son siempre varios—aun-

que su número puede ser, como ocurre en las sociedades primitivas, muy exiguo—, yo tengo en todo caso que elegir entre ellos, y esto sólo puede hacerse, como antes mostré, en vista de un mínimo esquema radical, del cual soy irrenunciable autor, y que es lo que llamamos *vocación* en su sentido más estricto; aun en el caso límite hipotético de que sólo encontrase en mi circunstancia un único esquema de vida, tendría que decidir hacerlo *mío,* y ni siquiera así me sería rigurosamente *dado.*

Supuesto ese proyecto vital, las cosas se me ofrecen como posibilidades—o, secundariamente, como imposibilidades—; posibilidades, se entiende, para vivir, dando al verbo vivir el sentido *concreto* que sólo adquiere cuando significa tal figura de vida determinada. En vista de ese proyecto, elijo entre los haceres concretos que se me presentan como posibles y así ejecuto mi vida, poniendo en juego el mecanismo de mis actividades psicofísicas: respirar, alimentarme, trasladarme, manejar las cosas, tratar con mis semejantes, recordar, imaginar, pensar. Pero a veces ocurre que mi circunstancia no tolera alguna de esas actividades; por ejemplo, no puedo beber, porque no hay agua a mi alcance; o no puedo ir a un lugar determinado, porque entre él y yo se interpone un río; o bien no puedo tratar con mis semejantes, porque éstos me rehuyen o me persiguen. Repárese en que la situación de la circunstancia sólo me afecta porque yo tengo cierto proyecto o pretensión; ahora, en este momento, no hay agua en mi inmediato contorno; pero como no pretendo beber, no me es cuestión; y si quiero estar solo, como hace el anacoreta, no es obstáculo mayor la aversión de los hombres, sino tal vez al contrario. Por tanto, lo decisivo es lo que yo *quiero* hacer. Cuando, por la situación en que me encuentro, no puedo hacer lo que quiero, hago *otra cosa;* es decir, dejo de querer *sensu stricto* lo que antes quería—aunque tal vez siga deseándolo—, renuncio a mi pretensión inicial y la reformo, la convierto en otra, la sustituyo por otra distinta. ¿Siempre? Esta es la cuestión.

Si así fuese, la vida sería sencilla y sin problemas; éstos surgen, precisamente, cuando, por unas razones o por otras, no puedo re-

nunciar a mi pretensión; cuando *tengo* que hacer algo determinado, que me aparece como *necesario;* a esto es a lo que podemos llamar *urgencias vitales;* y prefiero denominarlas así, y no «necesidades», para subrayar su circunstancialidad; en efecto, no basta con decir que yo «necesito» hacer algo; porque si no fuese más que eso, si yo tuviese simplemente que hacerlo «alguna vez»—como los musulmanes la peregrinación a la Meca—, se trataría de cosa leve; lo grave es que tengo que hacerlo aquí y ahora, y por eso me urge, me apremia, me pesa; por eso es *grave.* Tengo que comer, pero no «alguna vez», sino ahora, es decir, hoy mismo; tengo que respirar en este minuto, porque si no, muero; tengo que curar a esta persona herida antes de que se desangre y muera, porque sin ella no quiero vivir.

Esto revela que hay dos tipos de pretensiones: una de ellas es *vivir,* esto es, seguir viviendo; considero como urgencias en sentido estricto las exigencias de mi perduración en la vida; pero adviértase que el tomar las urgencias o exigencias como presiones ejercidas sobre mí, que yo pasivamente soporto, se funda en el supuesto de que yo quiero seguir viviendo; porque si no, no habría tales presiones; es decir, soy yo el que ejerzo presión, soy yo el que apremio y urjo a la circunstancia con mi pretensión de vivir; es esta presión mía la que confiere, por decirlo así, «relieve» a las cosas y hace que algunas de ellas sean necesarias; por tanto, «necesarias» no quiere decir que me obligan o fuerzan, sino más bien que las *necesito* yo, que son *necesitadas* por mí, y por eso me son necesarias; el alimento o el aire pierden su tremendo aire coactivo y «urgente» tan pronto como yo renuncio a comer o a respirar, tan pronto como decido no exigirlos; *requisito* significa, si se mira bien, *requerido;* se entiende, requerido *por mí,* y su forzosidad pende de mi pretensión o requerimiento.

Pero hay un segundo tipo de pretensiones: las que son «internas» al vivir. Quiero decir con esto que no es sólo «urgente» lo requerido para seguir viviendo, porque la esfera de las urgencias es mucho más amplia que las exigencias del «simple» pervivir. Ocurre algunas veces que yo «necesito» vitalmente cosas de cuya ausencia no se

sigue mi muerte; si pierdo la fortuna, o no logro el amor de una mujer, o carezco de libertad, estas situaciones no me impiden vivir, como la falta de aire, o el frío glacial, o el hambre; y, sin embargo, digo que son cosas «necesarias», vitalmente urgentes. ¿Qué quiere decir esto?

La cosa resulta perfectamente clara tan pronto como se cae en la cuenta de que *vivir,* en el caso del hombre, no quiere decir nada determinado en general. El verbo vivir, cuando su sujeto es la oveja o el tiburón, quiere decir algo sumamente concreto y preciso: respirar por pulmones o branquias, alimentarse de hierba o de animales, reproducirse, desplazarse sobre el verdor vegetal o dentro del agua marina; mientras la oveja o el tiburón pueden hacer estas cosas, viven; les basta con ellas; pero, a la inversa, si les faltan, no pueden hacer nada más que morir; la oveja sin hierba o sin aire perece; el tiburón sin presas o arrojado en la arena, panza al sol, muere sin recurso. Pero en el hombre, como vivir no significa una cosa determinada, si no puede hacer una, *hace otra;* ésta es la clave de la fabulosa eficacia del ente humano: su aptitud para ensayar nuevas formas de vida, en vista de las circunstancias; en principio—naturalmente, hay que tomar esto *cum grano salis*—, el hombre es... lo que puede. Pero esto tiene su contrapartida; si miramos las cosas desde otro ángulo, resulta que el hombre, como elige su vida, no tiene un repertorio de «requisitos» fijos, como ocurre con la vida animal; no se puede decir qué «necesita» el hombre para vivir hasta que se sepa qué entiende concretamente por vivir, esto es, qué ha decidido ser—y, por tanto, *necesitar*—; porque esto es lo grave: el hombre *decide necesitar* ciertas cosas—la expresión es deliberadamente paradójica—, porque elige un ser determinado, que no tiene, que no le es dado, y que, por consiguiente, tiene que *hacerse*, precisamente con esas cosas. Y cuando el hombre decide *absolutamente* ser algo, cuando se adscribe a una forma de vida y la *hace suya,* entonces «vivir» quiere decir para él sólo eso, y lo que para ese proyecto o pretensión es necesario, le es necesario sin más, porque no admite ningún otro sentido del vivir, y, por tanto, no vivir *así* sig-

nifica para él morir. Esto sucede cuando el hombre quiere en absoluto y sin restricción ser leal, ser cristiano, ser valiente, ser rico, ser poderoso, ser veraz, ser el amante de cierta mujer determinada. Si en un sentido el hombre es *lo que puede*, en otro sentido, y también dentro de ciertos límites, es *lo que quiere*.

Esto sitúa en su perspectiva justa el sentido de las urgencias vitales; también éstas dependen de mi proyecto de vida; en otras palabras: como toda realidad vital, no son puros «hechos», sino que se derivan de la vida, en el sentido *concreto* que ésta tiene como vida humana; es decir, se derivan de una figura precisa de vida o pretensión vital. Incluso lo que suele considerarse más «brutal» y fáctico, las necesidades, son algo que se constituye en la vida, que supone una referencia a ella; algo que, extremando la expresión, el hombre *tiene que hacer*. Porque, propiamente hablando, ni siquiera las necesidades le son dadas, sino también propuestas, quiero decir puestas ante su pretensión. Lo único que al hombre le es dado es su vida, y ésta como *quehacer;* y todo lo que en ella es *vida* tiene que hacerlo el hombre.

EL TRATO CON LAS COSAS

El hombre se encuentra en todo momento rodeado de cosas materiales, y su primera forma de trato con ellas es el trato vital consistente en usarlas, servirse de ellas, manejarlas, evitarlas, buscarlas. Esta clase de trato supone que las cosas están *ahí*, presentes en mi circunstancia, y que mis pretensiones las hallan, desde luego, propicias o adversas. Pero puede ocurrir que esto no sea así, que las cosas no estén presentes; y esto da ocasión a otras relaciones distintas, que conviene distinguir con alguna pulcritud.

Cuando las cosas me están presentes, mi relación con ellas es inmediata: ante el fruto que pende del árbol, mi conducta suele ser cogerlo y comérmelo; y es análoga la utilización de la sombra cuando hace calor o de la cueva cuando hace frío; y cuando sobreviene la lluvia o me acomete la fiera, lo que hago es defenderme o pro-

tegerme. Sin embargo, ni siquiera esta relación «inmediata» es meramente *reactiva*, salvo en los casos de puros «mecanismos», que se disparan casi automáticamente. En primer lugar, el hombre, como antes vimos, se come una fruta, por ejemplo, «después» de no hacerlo, es decir, iniciando un hacer que no se sigue de la mera presencia de la fruta ante sus órganos sensoriales; en segundo lugar, suele intercalar entre su deseo o necesidad y la efectiva utilización de la cosa un mínimo proyecto, que se traduce en una «manipulación». No sé si se ha subrayado lo bastante el hecho de que el hombre es el único animal que guisa, el único animal cocinero; aun en el caso de que tenga el alimento a su disposición, por lo general le parece inutilizable tal como está; es decir, proyecta sobre él una imagen de algo inexistente—el manjar guisado—, en nombre de la cual lo «niega» y declara no comestible; y entonces, aplazando el comer, sustituye el alimento presente por el ausente e imaginario: el animal crudo, capaz de alimentarlo, por el «asado» en proyecto, que empieza por no existir. En esa actitud del hombre que *espera* que el asado esté a punto, es decir, que decide no comer ahora lo que hay, para comer después lo que no hay sino en su imaginación, se manifiesta uno de los modos radicales de lo humano.

Cuando las cosas están ausentes, es decir, no las tengo a mano, la situación no es forzosamente unívoca: hay muchos modos de no estar ahí. El más sencillo de todos consiste en que, en efecto, las cosas no estén *ahí*, pero estén *allí;* quiero decir que las cosas no estén en mi inmediato contorno, pero sí en otro lugar, y entonces me imponen un desplazamiento—cuando están en un lugar determinado y conocido—o una busca—cuando están «en alguna parte» simplemente—. Cuando tengo hambre y no tengo qué comer, busco alimento; cuando llueve y no tengo refugio, busco un techo protector. Pero hay otros modos de «no estar ahí». Consideremos tres.

En primer término, cuando no hay, sin más, la cosa necesaria o deseada, cuando falta en el ámbito de espacio y tiempo en que me es menester; entonces, ni puedo utilizarla ni buscarla. Por lo general, yo tengo el recuerdo de aquello que necesito y que en otras oca-

siones estuvo presente; cuando llueve o hace gran frío y no hay cobijo, yo recuerdo el que otras veces tuve y lo *echo de menos;* cuando tengo que cruzar un río y no hay puente ni balsa, comparo esta situación con otras en que, junto a la corriente líquida, se daba el instrumento que la superaba, y encuentro mi situación actual deficitaria respecto a aquélla. Como ha observado Ortega (1), el animal, en estos casos, no hace nada y se deja morir, mientras que el hombre responde a esa situación con un tipo de haceres muy peculiares, que llamamos la *técnica:* «El animal, cuando no puede ejercer la actividad de su repertorio elemental para satisfacer una necesidad—por ejemplo, cuando no hay fuego ni caverna—, no hace nada más y se deja morir. El hombre, en cambio, dispara un nuevo tipo de hacer que consiste en producir lo que no estaba ahí en la naturaleza, sea que en absoluto no esté, sea que no está cuando hace falta. Naturaleza no significa aquí sino lo que rodea al hombre, la circunstancia. Así hace fuego cuando no hay fuego, hace una caverna, es decir, un edificio, cuando no existe en el paisaje; monta a caballo o fabrica un automóvil para suprimir espacio y tiempo. Ahora bien, nótese que hacer fuego es un hacer muy distinto de calentarse, que cultivar un campo es un hacer muy distinto de alimentarse y que hacer un automóvil no es correr.» Pero el hombre no se limita a suplir con su técnica lo deficitario de ciertas situaciones, comparadas con otras pretéritas, sino que además se lanza proyectivamente a imaginar situaciones irreales, y lleva a cabo ciertas acciones técnicas para lograr que éstas se realicen; es decir, compara la situación en que se halla con otra «interior», que él mismo ha «inventado» o imaginado.

Tanto en un caso como en otro, la técnica supone dos momentos conexos y estrictamente humanos: uno, la *suspensión* de la actividad a que precisamente se tiende; *para poder* hacer algo, el hombre se pone a hacer *otra cosa,* cuya consecuencia será la consecución del fin primordial; la técnica es el hacer *mediato* por excelencia, porque

(1) *Meditación de la técnica,* cap. I.

está orientada a los *medios* como tales; hablando con propiedad, lo que el hombre ejecuta en su función técnica es eso que en castellano se llama, con gráfica expresión, *hacer un poder:* esto es lo que hace el constructor de una casa o de un automóvil, el agricultor o el inventor del teléfono. El otro momento es lo que podríamos llamar la *entrada en sí mismo;* la técnica supone que el hombre ejercite una peculiar actividad, que consiste en volverse de espaldas a la situación presente, al mundo externo, para lanzarse a los mundos interiores: la memoria en el caso más sencillo, la imaginación en las formas técnicas superiores.

Pero hay algo más. El modo de trato con las cosas, cuando la situación es la de ausencia de lo deseado, consiste esencialmente en referir unas a otras, en establecer conexiones entre ellas; en suma, en funcionalizarlas dentro de una situación. Ninguna cosa aislada tiene sentido técnico. Cuando yo necesito cruzar un torrente y no encuentro en mi circunstancia recurso inmediato para ello, considero las otras cosas en torno, imaginativamente, como elementos de esta situación: «yo cruzando el torrente»; es decir, las hago asumir una serie de funciones o «papeles» ajenos a su presunto «ser» propio, y anticipo su comportamiento en ellos; cuando la situación imaginada se me presenta como coherente y posible, he inventado un artificio técnico; por ejemplo, cuando imagino un tronco de árbol que deja de estar arraigado en el suelo, de soportar la carga de sus frutos, de dar sombra, de servir de percha a las aves, para desempeñar un papel que le es externamente atribuído: tender su longitud sobre el cauce del torrente y ofrecer su resistencia al peso de mi cuerpo en marcha sobre él; o bien aprontar su capacidad de flotación para llevarme sobre el agua. Dicho con otras palabras, refiero cada cosa a una situación de la cual he de «hacerme cargo», y para ello imagino mi vida en marcha; es decir, la técnica tiene a su base una actividad dramática o novelesca, siquiera en grado mínimo; y por eso el *pensar técnico*—que no siempre coincide con el pensar de los «técnicos»—es una de las formas más eficaces y rigurosas de pensamiento. Lo que ocurre es que el técnico, con demasiada frecuencia,

interpreta su propio hacer con un repertorio de ideas recibidas extemporáneas e inadecuadas a su efectivo menester, y sus explicaciones sólo nos sirven para confundir las cosas; en estos casos, que son los más, *sa théorie ne vaut pas sa pratique.*

El segundo modo de «no estar ahí» las cosas es su *fallo*. En el fallo de las cosas, empiezo por tenerlas y luego me quedo *sin ellas,* o bien sigo teniéndolas, pero de un modo deficiente, que altera la situación. Yo andaba seguro por el suelo, y de pronto éste falla bajo mis pies, porque no hay suelo en absoluto y me precipito en el abismo, o no es ya sólido y me hundo en él; yo veía las cosas en torno, porque la luz las alumbraba, y ahora me encuentro en tinieblas, porque la luz se ha extinguido; estaba con otro hombre respecto al cual sabía a qué atenerme, y súbitamente le acomete un extraño desfallecimiento, pierde sus fuerzas, tal vez se queda en un misterioso e invencible silencio, en una definitiva quietud. Lo decisivo es que yo estaba en una situación respecto a la cual sabía a qué atenerme, y el fallo de una cosa me arranca bruscamente a ella y me pone en otra, respecto a la cual, por el contrario, no sé a qué atenerme; éste es el sentido más profundo de la *extrañeza* (θαυμάζειν) de que hablaban los griegos; ese fallo me extraña, me saca o arrebata de la situación primera, y por eso siento extrañas las cosas. Y entonces, como veía ya Aristóteles, *no hago nada;* pero tal vez su interpretación de esto no hacer no sea la primaria y radical.

Aristóteles, en efecto, piensa en que la extrañeza me hace preguntarme qué son las cosas, y en lugar de hacer algo con ellas (τέχνη), las contemplo; pero esa detención del hacer no es azarosa; ya Platón, al narrar el mito de la caverna, señalaba el doloroso deslumbramiento que experimenta el hombre que ha salido de ella, y que le impide hacer nada en el mundo real hasta que, tras un penoso esfuerzo y una espera, se ha habituado a la nueva circunstancia. Ante el fallo de las cosas, suspendo mi acción porque no sé a qué atenerme, porque no poseo mi nueva situación, y por eso me es ajena, extraña; necesito adueñarme nuevamente de ella, poseerla, es decir, aprehenderla o *comprenderla.* Por esto, en lugar de continuar mi

acción en curso, inicio otra nueva, consistente en *hacerme cuestión* de la situación en que me encuentro, y concretamente de la cosa que me ha fallado. Me pregunto cuál es mi nueva situación, lo cual implica preguntarme qué ha pasado, cómo he venido de la anterior a ésta; y como lo que ha pasado es, por lo pronto, que algo inesperado le ha acontecido a una cosa, en virtud de lo cual ha desaparecido o se ha alterado, no tengo más remedio que preguntarme cómo es esa cosa para que pueda haberle acontecido eso; en otros términos, *qué es* esa cosa. Y entonces, desentendiéndome de *la cosa misma*, que sigue ahí o que no tengo ya, pero no por mera ausencia, sino por fallo intrínseco, tengo que ocuparme de *su ser*. Y así como el «no haber» las cosas obliga al hombre, para realizar su pretensión o vivir, a hacer técnica, el «fallo» de las cosas que *hay* lo lleva a preguntarse por su *ser*, es decir, a ejercitar otra forma de pensar, que se llama *conocimiento*.

Por último, el tercer modo de «no estar ahí» que ahora nos interesa es el de lo *latente*. Lo latente es lo que *está oculto*, subrayando tanto como el oculto el estar; es decir, aquello que sentimos positivamente «escondido», emboscado *tras* las cosas. Es, por tanto, lo que acusa su presencia y la niega a la vez, lo inminente, lo que podría aparecer, lo que tal vez amenaza con irrumpir en nuestra vida. Con lo latente *contamos*, pero no lo tenemos. ¿No os habéis encontrado nunca en un bosque, lejos aún de vuestra meta, al atardecer? Vemos perfectamente las cosas, seguimos con seguridad nuestro camino, sin temor alguno; pero la noche es «inminente»; ¿qué quiere decir esto? ¿Dónde está la noche? Ah, en ninguna parte: es de día aún; el sol alumbra los troncos de los árboles, alargando cada vez más sus sombras, que se arrastran por las pendientes; descubre las rocas, hace brillar los arroyos; no hay el menor rastro de oscuridad; pero contamos con la noche; creemos que la tiniebla va a sobrevenir, va a caer sobre el paisaje, borrar las figuras y sumirnos en la desorientación, alterando de raíz la realidad vital de nuestra circunstancia. El hombre primitivo cuenta con las fieras, que permanecen ocultas, que no están ahí, pero que rodean de un halo de

peligrosidad el contorno apacible. Yo estoy vivo, mi muerte no tiene ninguna «realidad», no está en ninguna parte, ni tiene sentido hacer algo *con ella;* pero me espera, no sé dónde, no sé cuándo, y cuento con ella. Y el futuro entero, que es, como ya vimos, lo latente por excelencia, con el cual cuento hasta el punto de tener que vivir ahora en vista de él. Y el *más allá,* que es lo latente como concepto, lo que está allende toda presencia. Y Dios, al que «nadie vió nunca», de cuya presunta realidad pende el sentido de mi vida entera, sin el cual no sé en última instancia a qué atenerme para vivir.

Este modo de no estar ahí las cosas me lleva a un trato extrañísimo con ellas, porque me fuerza a ponerme en claro respecto a la totalidad de mi vida y de mi circunstancia. Lo latente bordea, por decirlo así, mi vida y subraya su horizonte; la hace ser una y entera. Por eso, toda toma de posición respecto a ello implica una toma de posición total, esto es, radical. Lo que el hombre hace para tomar posesión de la situación en que la latencia lo coloca es también *pensar;* pero mientras el pensamiento técnico o incluso el pensamiento cognoscente o científico pueden ser «particulares», el pensamiento en orden al horizonte mismo de la vida, revelado por la latencia que la envuelve, tiene que ser forzosamente *integral, radical* o *último.* Queda en sombra, en cambio, si ha de ser forzosamente *conocimiento* o no. Cuando el hombre, al descubrir la vida en su totalidad, acusada por su orla de latencia, se pone a pensar, tal vez se pueda optar entre *conocer* lo que las cosas *son* o hacer otras cosas. Pero en todo caso, necesita saber a qué atenerse respecto a la realidad entera; necesita—de una manera o de otra—un saber de ultimidades, una *verdad radical.* En este tercer modo de «no estar ahí las cosas» se encuentra una raíz de la *religión* y de la *filosofía.*

LA NATURALEZA Y LA CIENCIA NATURAL

Antes de seguir adelante, conviene hacer dos observaciones. La primera es que esas formas de trato con las cosas, que he analizado, son el resultado de una labor de interpretación; esas formas «puras» no se dan aisladas en la realidad, sino que coexisten en la vida de cada hombre; en su situación, en cada momento, se entrelazan y condicionan recíprocamente; solamente el análisis es capaz de desprender de ese complejo sus ingredientes y mostrar que, en efecto, *estaban actuando* en la realidad—por otra parte unitaria y «simple»—de su vida. La segunda observación es que no podemos entender por «técnica», «conocimiento», «religión» o «filosofía» las formas de estos modos humanos que encontramos en nuestro mundo, y que son formas históricas concretas de esas posibilidades genéricas del hombre; es menester historizar esos conceptos. Así, hay que tener presente que bajo el nombre de «técnica» pueden entrar, con el mismo derecho que las técnicas del ingeniero, las técnicas mágicas; el chamanismo es una técnica, como lo es la cirugía actual o la terapéutica de la penicilina; el hecho de que ésta nos parezca «eficaz» y el primero no, sólo indica que *creemos* en esta forma de técnica y no en aquélla, que una es la *nuestra* y la otra la de otros hombres; pero la función vital de una y otra es la misma. Contribuye a enmascarar todavía más las cosas el hecho de que la técnica *actual* es una técnica *científica*, esto es, fundada en ese otro modo de trato con las cosas que es el *conocimiento*, en la forma concreta de ciencia. Pero importa mucho ver claro que esa asociación histórica entre ambas formas de trato con las cosas, decisiva para las dos, por cierto, y que les da hoy caracteres particularísimos, no es ni mucho menos «esencial», y deja intacta la peculiaridad de ambas necesidades y posibilidades humanas, previas a su posible interferencia.

Algo análogo acontece con la vinculación de religión y ciencia

en la teología; sería un error deslizar en el nombre «religión» todo lo que el cristianismo lleva consigo, sin darse cuenta del hecho histórico, de tal magnitud que es más que un hecho y tiene estricta significación religiosa, de la pluralidad, no sólo de religiones—en el sentido de «confesiones»—, sino de *modos de religión;* por otra parte, si la conexión entre religión y teología no es universal, son aventuradas las aproximaciones entre la religión y la magia, y significan una confusión gravísima; el hecho de que algunas religiones se hayan asociado a prácticas mágicas, o de que la magia haya tenido una zona de coincidencia con la esfera de la vida religiosa en algunas formas históricas, no debe ocultar la evidencia de que la magia está mucho más cerca de la técnica, como hemos visto, y se mueve, hasta cierto punto, en la misma «dimensión», bien distinta de la estrictamente religiosa (1). Y tampoco debe inducir a confusión la «actitud técnica» que algunas personas o grupos adoptan en orden a los contenidos propios de la vida religiosa. Piénsese, por ejemplo, en el abusivo empleo de la peligrosa metáfora que habla del «negocio de la salvación», en el proceso de pérdida de su sentido *religioso* que sufren a menudo conceptos como milagro, sacramento, sacrificio, vividos por grandes masas como «medios» o «resultados» de acciones técnicas, y en el uso «cuantitativo» y mecánico—no sólo por su automatismo, sino por su designio «instrumental»—de la oración.

Cada una de las formas capitales de trato con las cosas supone, pues, una atención particular a una zona de la realidad, o una consideración de ésta desde un determinado punto de vista. En uno u otro caso, la realidad es vivida por el hombre como una *interpretación*. Estas interpretaciones, por el hecho de serlo, no quedan descalificadas; simplemente, hay que evitar confundirlas con la «nuda» realidad; pero no carecen de valor real, porque se fundan,

---

(1) Véase el libro clásico de Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive,* a pesar de sus deficiencias de interpretación. Cf. también A. David-Neel: *Místicos y magos del Tibet* (Buenos Aires, 1942).

de un lado, en la estructura de las cosas mismas, y de otro, en lo que el hombre se propone hacer con ellas; por esta razón surgen en función de cada una de las formas capitales de trato con el contorno, y cambian históricamente en la medida en que ese mismo quehacer humano va variando también. Su interna mutación histórica descubre su carácter interpretativo y las localiza dentro de la vida humana; evidencia que ha solido estar enturbiada por las tendencias abstractas del pensamiento y por el largo plazo de vigencia de estas grandes interpretaciones de lo real, que han podido parecer por ello *permanentes*. Una de esas grandes interpretaciones es la idea de *naturaleza;* será menester detenerse un momento en ella por dos razones: la primera, por la enorme importancia que ha tenido en nuestro mundo occidental y tiene todavía; la segunda, porque puede servirnos de ingente ejemplo de la dinámica de los problemas y las soluciones con que tiene que habérselas la vida humana.

La idea de naturaleza surge históricamente como respuesta humana a una situación; no se olvide que en ésta va incluída la pretensión del hombre, es decir, el proyecto parcial con que éste «oprime» su circunstancia y así la «pone de relieve». Hay que distinguir con todo rigor, por tanto, lo que se me presenta *como realidad* y lo que es ya «solución» o *interpretación,* por elemental y obvia que sea; es decir, lo que es respuesta humana a las exigencias del contorno y de mi proyecto originario respecto a él. En el apartado sobre «La circunstancia», del capítulo anterior, indiqué dos ingredientes circunstanciales, que definía así: 1) El contorno físico compuesto por las cosas que me son presentes a los sentidos. 2) El horizonte de «latencias» del mismo tipo a que esas cosas presentes me remiten; es decir, las cosas que, en principio, podrían serme presentes como las anteriores y que «supongo». E indicaba que estos dos ingredientes *juntos* son interpretados por el hombre de Occidente, desde hace tres milenios, como «naturaleza». En efecto, el hombre encuentra en torno suyo una realidad que le es presente de modo inmediato, esto es, con la cual está sin hacer ningún esfuerzo para ello, sino que, por el contrario, tiene que habérselas con ella

desde luego; esta realidad irrumpe en su vida con un carácter corporal, fundado en la índole de su propio *cuerpo,* que se encuentra *en* ella, afectado por ella y, en cierto sentido, como parte suya; pero la interpretación surge como tal tan pronto como el hombre hace —y las hace necesariamente—una de estas tres operaciones: 1) aislar dentro de ese repertorio de «datos» una porción a la cual se refiere unívocamente, y que adquiere así, *por ejemplo*—se trata sólo de ejemplos, porque hay otras posibilidades—, carácter de «cosa» o de «hecho»: un árbol, una roca, la lluvia, una muerte; 2) unificar ese repertorio y vivirlo como *una* realidad; 3) establecer una conexión o vínculo entre ese repertorio o algunos de sus ingredientes y *otras cosas;* por esto, el tomar los dos elementos de la circunstancia, a que antes aludí, *juntos,* significa *ya* una determinada interpretación, que hasta cierto punto *prejuzga* el contenido de ésta dentro de un amplio margen de oscilación.

Adviértase que el más elemental trato con las cosas obliga al hombre a ejecutar esas operaciones, es decir, a interpretar la realidad «dada»—que, por consiguiente, no es dada del todo, sino más bien sólo ofrecida o propuesta—: toda acción vital se refiere, en primer término, a una porción de la realidad, que queda así «independizada» y «unificada» a la vez por esa mera acción; cuando yo tiendo la mano y cojo una manzana para comérmela, acoto un fragmento de lo real, y al mismo tiempo hago una la múltiple complejidad de sus elementos; pero, en segundo lugar, esa acotación remite necesariamente a una orla o halo que es *lo demás;* por último, esa acción vital ha sido elegida o decidida en vista de un esquema de la situación, en el cual actúan las conexiones con lo latente, que bordea o limita lo que está en mi presencia, y precisamente con tal modo de ser latente, muy determinado.

Consideremos esto en un caso límite, justamente por ser el más simple y elemental: el de la acción de comer. Entre los componentes de su contorno, el hombre distingue dos clases: lo comestible y lo incomestible; ¿de dónde procede esta distinción? Se podría pensar que es algo obvio, dimanante de la propia índole de los objetos; esto

es verdad, pero no toda; en efecto, una roca no tolera ser comida; un tomate, sí; ahora bien, lo comestible no es, sin más, lo que se puede deglutir; son legión las cosas que se «pueden» comer y que no son «comestibles»; por ejemplo, la cera, las hojas de los árboles, el petróleo. Se pensará en el instinto; pero esto, que tal vez explique el comportamiento del animal—en la medida en que el instinto es capaz de explicar algo—, resulta inoperante en el hombre, cuyos instintos apenas cuentan; aparte de que el hombre no come multitud de cosas que instintivamente no le repelen, y, por el contrario, su horizonte alimenticio rebasa con mucho el ámbito de lo «instintivamente apetecible»: piénsese en la cocina refinada de los dos últimos siglos y, de otro lado, en los «sustitutivos» a que se ve reducido el europeo de estos años. El principio de selección de lo comestible es primariamente *social* y, por tanto, *histórico:* es comestible, por lo pronto y ante todo, lo que la sociedad considera tradicionalmente así; piénsese en que el hombre come desde luego ciertos pescados y otros no, la carne de algunos animales y no de otros, *a priori* y sin comprobación alguna; y recuérdese la enorme resistencia que hay que vencer para rebasar ese repertorio tradicional; por ejemplo, cuando la necesidad o el refinamiento—el hambre infrahumana o el comer como superfluidad placentera—hacen comer un animal *nuevo*, sea el caballo o la ostra. Con frecuencia resulta que una inveterada repugnancia a un manjar no se fundaba en ninguna propiedad objetiva de éste, y una vez superada, dicho manjar adquiere carta de ciudadanía, es decir, vigencia social, ni más ni menos que un uso. Y no es necesario recordar el carácter prescrito o vedado de ciertos alimentos por razones religiosas o de grupo social.

Pero no basta con esto. Cuando el hombre come—quiero decir, cuando el hombre come humanamente, esto es, cuando *se pone* a comer *este* alimento determinado—, lo hace por algo y para algo; la cosa parece bastante perogrullesca: come—se dirá—porque siente apetito y para alimentarse. Es cierto, pero conviene insistir un poco. Cuando el hombre de algunos pueblos primitivos devora el cerebro o el corazón de otro hombre, lo hace para apropiarse sus cualidades

personales, su valor o su resistencia, no porque crea que residen efectivamente en esa porción de cuerpo, sino porque al comerla se las «comunica», las hace «suyas». Cuando un europeo moderno come un alimento, lo hace porque cree que es de «naturaleza alimenticia», porque cree que su índole es tal que tiene «de suyo» eficacia nutritiva. Por último, el hombre con conocimientos bioquímicos que come determinado manjar porque lo considera productor de tantas calorías y dotado de un contenido vitamínico de efectos fisiológicos concretos, refiere ese alimento a un supuesto general, que es la ciencia vigente. En los tres casos, por tanto, *comer*, aparte de las coincidencias mecánicas, quiere decir vitalmente tres cosas distintas. En el primero, la cosa comida es referida a un horizonte de *latencias* míticas o mágicas; en el segundo, a la «naturaleza» latente, como principio de eficacias; en el tercero, a unos elementos, también latentes, a los cuales, por lo demás, se atribuye un carácter *natural*.

Pues bien, cuando el hombre refiere sus «datos» presentes a una latencia «del mismo tipo», esto es, que podría estar igualmente patente, aunque de hecho no lo esté, interpreta su contorno como *naturaleza*. Pero con esto, no sólo no se ha resuelto la cuestión, sino que ahora empiezan los problemas.

Cuando el acto de comer las vísceras del enemigo muerto adquiere su «sentido» en virtud de la creencia de que así «pasan» al vivo las facultades o potencias del muerto, o cuando se interpreta la muerte como consecuencia de un hechizo, aun en el caso de estar ocasionada por un accidente o una herida (1), el hecho actual y presente queda enlazado con algo totalmente heterogéneo e inaccesible, que no se puede patentizar, y de tal modo, que el vínculo mismo es *per se* arcano y nunca puede estar manifiesto. A esto llama Lévy-Bruhl, con una expresión demasiado intelectualista para ser suficiente, la «indiferencia por las causas segundas». Por el contrario, la creencia en una *identidad* profunda, por debajo de las diferencias, incluso de la más radical de lo patente y lo latente, es la raíz de la

(1) Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive*, cap. I, II.

idea de naturaleza. La primera consecuencia de esto es que se admite una vía o camino de lo latente a lo patente, que esto último es interpretado como algo que *viene de* otra cosa. La forma de relación entre las realidades es, pues, la conexión, fundada en una identidad más o menos remota. Por eso se tomó desde un principio el modelo de la generación como esquema de la idea de naturaleza—*natura*— o *physis:* los vivientes vienen de sus semillas, en última instancia unos de otros, y todos de un fondo genético universal; por eso también la naturaleza fué entendida como *principio* (ἀρχή), y éste como *punto de partida* (1). Se comprende bien cómo «naturaleza» vino a significar un modo de ser unitario, lo que se llamó la naturaleza de una cosa y, en segundo término, la naturaleza *de las cosas*, que podía actuar como principio de explicación, esto es, poner a cada cosa en conexión con el resto de la circunstancia. Ahora bien, como el último fundamento de la naturaleza es la identidad, el modo de explicación natural tuvo que consistir desde luego en la *reducción* de lo inmediato y patente y lo latente y mediato, que así quedaba patentizado o manifestado; una regresión, por tanto, de lo principiado a su principio.

Este es, en última abreviatura, el esquema interpretativo de la realidad que conocemos con el nombre de naturaleza. Pero todavía es menester algo más. En efecto, no podemos contentarnos con tomar la idea de naturaleza como un *hecho:* una vez comprobado que el hombre, en cierto momento de la historia, ha sustituído su interpretación tradicional de la realidad dada por otra nueva, que es la idea de naturaleza, tenemos que preguntarnos por qué ha acontecido así; en otros términos, tenemos que *derivar esa idea* de la vida humana en una de sus formas concretas. Y esto quiere decir que hemos de ver cómo el hombre llega a la interpretación natural de la realidad en que se encuentra porque se propone hacer con ella algo determinado, distinto del proyecto del hombre anterior. La circunstancia inmediata es para el griego otra cosa que para el primitivo

(1) Aristóteles: *Metafísica,* V, 1 y 4.

australiano porque uno y otro entienden cosas muy distintas por *vivir*, porque tienen diferentes pretensiones y, por tanto, no se proponen hacer lo mismo con ese contorno.

La vida primitiva, tal la del melanesio, por ejemplo, presenta tres caracteres distintivos: en primer lugar, tiene un horizonte sumamente angosto, y opera con un repertorio muy reducido de objetos; en segundo lugar, el trato con éstos suele ser casi inmediato, su utilización directa o tras una manipulación muy sencilla; en tercer lugar, esa misma angostura de su horizonte y el disponer de un pasado exiguo hace que su esquema vital sea, de un lado, sumamente vago, y de otro, escasamente adentrado en el futuro. Esta forma de vida se encuentra, pues, con una circunstancia compuesta de muy pocas cosas, de uso ya «dado» y, por tanto, previsto, en virtud de su simplicidad y de un estado de creencias recibido, y establece escasas asociaciones entre esas cosas, porque no requiere más su proyecto vital, de muy corto alcance. Esto tiene la consecuencia de que las referencias de unas «cosas» a otras apenas cuentan, y sólo aparece la necesidad de hacerse cargo de esa circunstancia en su conjunto. En esta situación, el australiano se puede pasar muy bien sin pensar que las cosas tengan naturaleza: el concepto del *mana*, en cambio, que supone una fuerza o eficacia adscrita a las cosas y que actúa «irradiando» de ellas—si vale la expresión—, pero no en virtud de ellas, le permite «hacerse cargo» de las situaciones graves sin hacer intervenir a las *cosas mismas*. Por esto interpreta la muerte de cualquier hombre pensando que le han extraído la grasa de los riñones, a pesar de que se compruebe *de facto* que no ha habido la menor incisión y de que no se cree en ninguna eficacia «real» o «natural» de esa grasa; por la misma razón, en caso de enfermedad, toma las medicinas para curarse, pero no porque espere de ellas ninguna acción terapéutica «de cosa a cosa»; así, lo mismo da que las tome la mujer del enfermo, en lugar de éste mismo. El hecho de la muerte de un hombre, incluso cuando las causas son tan claras—en nuestro sentido—como cuando ha muerto de una lanzada o víctima de una fiera, es interpretado como hechizo o sor-

tilegio, del cual es *prueba*—repárese bien en ello—la muerte misma bajo la lanza o entre los colmillos de la fiera, que aparecen como meros agentes ocasionales de lo que efectivamente ha acontecido: que el muerto había sido «entregado» o «condenado» por un sortilegio.

Imaginemos, por el contrario, una forma de vida en que el horizonte sea mucho más amplio y el mundo sea mucho más rico en ingredientes; si, además, las necesidades vitales se cubren con cierta facilidad y dejan al hombre un margen de ocio, y, por último, un pretérito dilatado le ofrece un repertorio de experiencias y posibilidades humanas, el proyecto vital de ese hombre será mucho más amplio y, por otra parte, estará menos determinado, y así impondrá una mayor exigencia de elección. Para vivir de este modo, el hombre necesita contar con las cosas en dos sentidos: respecto a sus conexiones mutuas, porque las va a utilizar de manera coherente, por ejemplo para hacer una técnica compleja, y a la larga, esto es, en cuanto a su comportamiento futuro, para poder efectivamente proyectar su vida con cierta precisión. Por eso el tropiezo capital lo da la multiplicidad de las cosas y su mudanza: el que las cosas sean muchas y cambiantes es lo que hace que el hombre no sepa a qué atenerse cuando quiere vivir este nuevo tipo de vida.

De esta doble necesidad vital surge la interpretación del contorno como naturaleza. Las cosas son una muchedumbre cuyas relaciones permanecen ocultas; además, cambian a lo largo del tiempo, crecen y menguan, alteran sus cualidades y, sobre todo, aparecen y se destruyen; por último, y aparte de sus internas vicisitudes, sobrevienen al hombre o le faltan inesperadamente. ¿Cómo puede el hombre proyectar su vida? Necesitaría saber cómo se comportan las cosas en presencia mutua; cómo van a actuar mañana, cómo van a irrumpir en el escenario de su vida o ausentarse de él. En algunos casos concretos, la mudanza e incluso la producción de las cosas se presentan con cierta coherencia: cuando se trata de la generación. Un animal o una planta crecen, van pasando por formas distintas, en virtud de un movimiento interno, que parece emerger de ellos mis-

mos; su misma aparición fué un «venir de» la semilla o de los progenitores. (Téngase presente, sin embargo, que esto no es *obvio,* sino ya una interpretación, que también ha surgido históricamente; puede leerse lo que dice Lévy-Bruhl acerca de la manera de entender la concepción en Australia y en Polinesia (1), y se ve hasta qué punto los mismos «hechos» pueden actuar o no como principio de comprensión.) A esto, a la generación, se llama naturaleza (φύσις, *natura,* de φύω, *nascor).* Naturaleza es, por lo pronto, generación y nacimiento; en virtud de ella, dos cosas son, *en el fondo,* la misma, porque la una *viene* de la otra. Con esto tenemos el núcleo de la interpretación: de lo inmediato y manifiesto se apela a lo mediato y arcano; de las dos cosas que yo veo o vi antes, a la cosa única que ambas son en el fondo; y en seguida se piensa que ese fondo es, efectivamente, la naturaleza. Es, por tanto, el fondo del que salen y al que se reducen las cosas, y en esa medida más «importante» y radical que cada una de ellas. Por eso la naturaleza es principio, ἀρχή, en el doble sentido de *origen* o punto de partida y de mando o *poder.* Desde este punto de vista, es esencial la *unidad* o identidad de la naturaleza. Las cosas, en el fondo, es decir, en su naturaleza, son lo mismo; y esta exigencia de identidad viene, sobre todo, de que el principio es, repito, poder o mando, algo que impone un orden (κόσμος, τάξις), en virtud del cual el hombre puede saber a qué atenerse entre la variable multitud de lo inmediato. Recuérdese el verso de Homero (2) que Aristóteles se complace en repetir: «No es bueno el mando de muchos: que uno solo sea el jefe» (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω). Aquí se encuentra una de las raíces del monoteísmo griego, de origen netamente filosófico, y que surge al hilo de la especulación sobre la naturaleza (περὶ φύσεως), precisamente en contra de la religión popular de los helenos, que se mueve en el ámbito de la cosmogonía y el mito, no en el de la *physis.* Por esto la filosofía griega, que se inicia como un *ateísmo*—respecto de *los dio-*

(1) *La mentalité primitive,* cap. XIV, II.
(2) *Ilíada,* II, 204. Cf. Aristóteles: *Metafísica,* XII, 10, 1076 a 4.

ses—, desemboca en un *teísmo*—de *Dios*—, y Sócrates representa dramáticamente la personificación de este equívoco.

Pero claro es que no terminan aquí las cosas. Acabamos de ver cómo la naturaleza es una interpretación del contorno presente, derivada de una forma determinada de la vida humana; es, pues, una realidad histórica. Y esto muestra, dicho sea de paso, el escaso sentido que tiene denominar al primitivo «hombre de la naturaleza» o *Naturmensch,* porque es, justamente, el hombre para quien no existe la naturaleza, que en rigor no está en la naturaleza, porque no interpreta así su circunstancia o mundo. Por otra parte, apelar, como suelen hacer los etnólogos, al concepto de *sobrenatural,* para explicar el sistema de relaciones y poderes que se dan en la vida de ese hombre primitivo, es una ingenuidad, porque nada aparece como «sobrenatural» más que en función de una naturaleza; y cuando, al darse cuenta vagamente de esto, se dice que «todo es sobrenatural» para ese hombre, se renuncia, con esa graciosa expresión, a entender su vida, y el etnólogo se contenta con pensar lo que le parecerían las cosas si *él* fuese primitivo...

Decía que las cosas no terminan aquí. En efecto, esa interpretación que es la idea de naturaleza no está dada de una vez para todas, porque el esquema vital del hombre, aunque tenga un núcleo—aquel que es raíz de esa interpretación genérica—que permanezca largo tiempo, va variando; es decir, aun dentro de la vigencia de la idea de naturaleza, el hombre pretende hacer distintas cosas con ella, y por consiguiente su interpretación, además de ser desde luego histórica, tiene una historia interna. Pero no es esto sólo; esa interpretación no es en puro rigor una construcción intelectual. Por eso hay un equívoco cuando se habla de la «idea de la naturaleza»; se puede tratar de dos cosas: 1) la idea que yo *tengo* de la naturaleza; 2) la idea que *es* la naturaleza. Quiero decir con esto que la naturaleza, ella misma, es una «idea», es decir, una *realidad interpretada;* éste es su sentido más profundo; pero luego puedo yo ponerme a pensar acerca de esa naturaleza y tener una idea de ella, esto es, pensar algo determinado respecto a su realidad; esto es lo que hace, por ejemplo,

la llamada «ciencia de la naturaleza» o física. El error estriba en tomar la naturaleza como la realidad, sin más, olvidando su carácter interpretativo; y entonces se piensa que la física es una *ciencia de la realidad,* sin advertir que, si se la toma rectamente, sólo en segunda potencia es ciencia de realidad, porque es ciencia de la «interpretación de la realidad» que conocemos con el nombre de «naturaleza». Por esta razón, la palabra naturaleza resulta doblemente equívoca: primero, por razón de su historicidad; segundo, porque esta historicidad afecta a la vez a la naturaleza como interpretación vital de la realidad—la naturaleza *de las cosas*—y a la naturaleza como concepto científico—la naturaleza *de los físicos*—. Esta equivocidad es tan profunda, que la evolución de la misma ciencia de la naturaleza consiste en buena parte en darse cuenta de ella y superarla, distinguiendo las dos naturalezas, de suerte que la física sea cada vez *más física* y cada vez *menos ciencia de la realidad* (1).

No es de este lugar una exposición de la historia de la idea de naturaleza, ni de las vicisitudes del saber acerca de ella (2). Tampoco puedo entrar aquí en el estudio del problema de la naturaleza *sensu stricto;* sólo se trataba de mostrar su puesto en el horizonte de los problemas vitales y descubrirlo en estado naciente, es decir, como problematicidad. Para terminar, baste con señalar que el método adecuado para comprender lo que *es* la naturaleza es entender

---

(1) Cf. X. Zubiri: "La idea de naturaleza; la nueva física" (en *Naturaleza, Historia, Dios,* sobre todo p. 354-377).

(2) Puede verse el libro de R. G. Collingwood: *The idea of nature* (Oxford, 1945). Por cierto, Collingwood concluye su libro con la advertencia de que un "hecho científico" es una clase de hechos históricos, y que no se pueden entender mientras no se comprende lo que es historia y hecho histórico; otro tanto—agrega—ocurre con las teorías físicas, que son también hechos históricos, comprensibles sólo recordándolas e interpretándolas, esto es, haciendo investigación histórica. La ciencia natural—dice—existe y ha existido siempre en un contexto de historia, y depende respecto a su existencia del pensamiento histórico; y por ello sólo es comprensible en función de la historia, a la cual nos remite: "I conclude that natural science as a form of thought exists and always has existed in context of history, and depends on historical thought for its

lo que *va siendo*, en vista del programa vital con que el hombre se enfrenta en cada momento con su contorno «físico»; sería sobremanera sugestivo, y no excesivamente difícil, hacer una «historia de la naturaleza» desde este punto de vista. Y, por otra parte, sólo se entiende el ser de la física si se lo ve como un quehacer determinado, a que se dedica el hombre en virtud de ese mismo proyecto vital, y que varía históricamente a medida que se va cayendo en la cuenta de que la misión de la física no es averiguar lo que *son* las cosas, sino ejecutar ciertas *operaciones*, fundamentalmente *métricas*, que permiten un peculiar «manejo» de la realidad; pero hay que advertir también que ese manejo no es meramente «técnico», sino además *mental;* es decir, el físico aspira a saber a qué atenerse respecto al mundo *físico*, que es *también* una realidad: el error está en creer que es la realidad efectiva con la cual quiera o no me encuentro, y, por tanto, que la física es *conocimiento* en el sentido radical del vocablo: el de saber a qué atenerme respecto a la realidad *misma*.

LA SOCIEDAD

Como vimos antes, vivir es para el hombre, a la vez, estar en el mundo y convivir: dos modos esenciales del «ser con». Esto significa que el *mundo* del hombre—en el sentido más profundo de ese

---

existence. From this I venture to infer that no one can understand natural science unless he understands history: and that no one can answer the question what nature is unless he knows what history is. This is a question which Alexander and Whitehead have not asked. And that is why I answer the question, "Where do we go from here?" by saying, "We go from the idea of nature to the idea of history". (P. 177.)

He citado extensamente estas afirmaciones de Collingwood no tanto por su contenido—en definitiva, menos radical que el formulado en el texto—como por su valor sintomático, ya que aparecen en un medio intelectual bien distinto: ciertas evidencias, cuando se llega a una determinada altura de los tiempos, se hacen por sí mismas patentes e irrumpen en todo pensamiento que conserve los ojos abiertos sobre la realidad y tenga sentido de lo que es problema y lo que es entender.

término—es doble: naturaleza y sociedad. Pero no se piense simplemente en el hecho de que mi circunstancia incluye, junto a las «cosas», otros entes que son los hombres, porque en este sentido los hombres son también parte de la naturaleza; lo decisivo es que estos hombres funcionan como centros de otras vidas, de cuyas circunstancias formo yo parte; es decir, yo encuentro en mi circunstancia, desde luego y originariamente, a otros hombres que también me encuentran a mí y que, como yo con ellos, cuentan conmigo; por tanto, yo cuento con ellos de un modo peculiar, que incluye su contar conmigo; por esto nuestra recíproca conducta se orienta de modo muy distinto de como acontece cuando se actúa en vista de las cosas, porque, si bien yo estoy con éstas, ellas no están, en último rigor, conmigo; por eso les falta, aun en el más inmediato contacto, esa «proximidad» que hace que los otros hombres sean para mí *prójimos.*

A esta situación, que rebasa con mucho la mera coexistencia, es a lo que llamamos *convivir.* Pero adviértase que todavía permanecemos en la vida individual. Se trata de *mi* vida, en la cual me encuentro desde luego con los demás; no se trata, pues, de ninguna «vida colectiva», sino de que la vida humana, en su sentido radical y primario, como tal vida individual, mía, tuya o de aquél, incluye una dimensión social; la convivencia no es nada agregado a la vida del individuo, sino uno de sus modos originarios, tanto como su localización espacial, su temporalidad o su inmersión en el contorno físico. Se dirá que el hombre puede estar solo; pero—aparte de que en rigor no es verdad—esto prueba el carácter esencial de la convivencia, porque únicamente puede estar *solo* un ente cuyo ser consiste en estar acompañado; una piedra no está ni puede estar sola; la soledad no es una «propiedad» o «cualidad» real; estar solo no es como estar sentado o estar cansado o estar dormido; en rigor, es una determinación intencional: estar solo quiere decir *estar solo de alguien;* la soledad es un modo de convivir con los demás, en el modo concreto de la ausencia, y es, por tanto, efectiva privación.

Dicho en términos extremados, necesito a los demás para estar solo... de ellos.

Pero al llegar aquí conviene multiplicar las cautelas, porque nos amenazan varios errores; sobre todo, dos. El primero de ellos sería creer que la convivencia es algo secundario al vivir individual, de suerte que los individuos, existentes cada uno por sí, se reunen o «asocian» para realizar algún fin. En este caso, la convivencia sería derivada y perfectamente reductible a la realidad humana individual, la cual podría explicarla como resultado de una acción *consecutiva*. Es decir, existirían hombres individuales, *de hecho* en número plural, y éstos, en vista de un *fin*, decidirían convivir. El segundo error, aún más peligroso, porque es menos tosco, consistiría en identificar sin más la *convivencia* con la *sociedad*. Será menester considerar esto con algún detenimiento.

Tradicionalmente, se ha pensado que hay que distinguir dos cosas: el individuo y la colectividad, lo individual y lo social; por tanto, cuando se trata de mí *solo*, basta con hablar del individuo; cuando aparecen los demás hombres, ahí está ya la sociedad. Esta idea ha esterilizado los mejores esfuerzos de la sociología, incluso en las cabezas más perspicaces que se han dedicado a ella en los últimos cincuenta o sesenta años: Tarde, Durkheim, Simmel, Freyer, el propio Max Weber. «La sociedad existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca», escribe Simmel. Y agrega: «Esta acción recíproca se produce siempre por determinados instintos o para determinados fines» (1). Lo cual implica lo siguiente: 1) los individuos preexisten a la sociedad; 2) esos individuos, en virtud de una actividad suya, «entran» en sociedad; 3) basta con que haya acción recíproca de individuos para que haya sociedad; 4) la sociedad supone «finalidad», instintiva o deliberadamente querida. Max Weber, por su parte, entiende por sociología la ciencia de la «acción social» (2), y define ésta así: «La acción social... se

(1) *Sociología* (trad. esp.), I, p. 15.

(2) *Economía y sociedad* (trad. esp.), I, p. 4.

orienta por las acciones de otros... Los «otros» pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos» (1). Es decir, para Weber basta también con que haya interacción orientada en la conducta recíproca para que haya sociedad; más aún, excluye formalmente la distinción decisiva que arroja una nueva luz sobre el problema y permite ver las cosas claras.

Esta distinción es la que hace Ortega entre lo *interindividual* y lo social (2). En efecto, no se puede pasar sin más de «el individuo» a «la sociedad»: hay algo tan claro y obvio, que apenas es creíble su pertinaz olvido: «los individuos», se entiende, los individuos en plural, pero como tales individuos, esto es, la primera forma de los «otros» que considera Weber. La convivencia es, por lo pronto, convivencia de individuos como tales, del individuo que soy yo con el individuo que eres tú. Mi vida individual está en relación con otras vidas igualmente individuales. Cuando dos enamorados tratan entre sí, lo hacen en cuanto son dos personas absolutamente individuales, precisas, insustituíbles, y otro tanto ocurre con la relación del padre con el hijo o de los amigos entre sí. Se trata, pues, de la vida individual: naturalmente, no de *una,* sino de varias, pero siempre del modo de ser propio de ella. Las relaciones interindividuales se constituyen en el ámbito de la vida de cada cual, son haceres míos, que ejecuto por algo y para algo, que, por consiguiente, tienen sentido para mí, entiendo y soy responsable de ellos. Si entendemos por sociedad algo distinto de la vida individual, no hay sociedad hasta ahora. En rigor, se trata de que la vida humana, una de cuyas dimensiones es el convivir, tiene dos posibilidades dentro de la convi-

(1) *Ibid.*, p. 20.

(2) Ortega ha expuesto sus ideas sobre la sociedad, en forma fragmentaria, en diversos libros y cursos. En 1934-35 profesó en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid un seminario sobre *Estructura de la vida histórica y social*, en el cual tuve la fortuna de participar, y que es, incomparablemente, lo más agudo que sobre este tema ha llegado a mi noticia; pero no es de este lugar hacer su resumen, sino sólo señalar su punto de vista.

vencia, que son la *soledad* y la *compañía.* En ambas aparecen los *otros,* en formas distintas, como presentes o como ausentes: estoy con los otros o solo de los otros; pero como, en última instancia, mi vida es *mía,* es lo que hago *yo* y me pasa a mí, insustituíblemente y sin que nadie pueda reemplazarme ni compartir conmigo ese hacer que es decidir lo que voy a ser en cada instante, su raíz más profunda es soledad, y toda compañía es más bien un esfuerzo—que culmina en la amistad, en el amor—por compartir dos soledades. En definitiva, *me pasa a mí* el estar con los demás, el estar acompañado; es decir, en mi radical soledad me pasa la compañía.

Pero hay otro tipo de hechos completamente distintos. Son aquellos en que la convivencia pierde su carácter interindividual, es decir, en que yo me encuentro en relación con otros hombres, pero no en cuanto son ciertos individuos determinados, que existen para mí como tales y para los cuales existo precisamente yo, sino al contrario, aparte de nuestra individualidad, en cuanto uno y otro somos «cualquiera». ¿Qué hechos son éstos y cuál es su carácter?

Cuando yo me despierto por la mañana y veo entrar por la ventana una luz dorada, interpreto inmediatamente ese hecho pensando que «hace sol». Si analizo lo que «entiendo» por eso, encuentro lo siguiente: que el Sol, un enorme astro incandescente, irradia ondas luminosas, que llegan, atravesando dilatadísimos espacios, hasta mi ventana. Ahora bien, eso, en rigor, no lo veo, no me es patente; ni siquiera lo he pensado yo, se me ha ocurrido o lo he observado; es, simplemente, lo que *creo* que es ese hecho con que inicio mi jornada; y si me pregunto *por qué* lo creo, es decir, si busco en mí la fuente de esa opinión, descubro que no tengo razones o motivos personales para ello, sino que lo creo porque es lo que *se cree*—se entiende, en mi contorno—. Esto es, se trata de una creencia cuyo sujeto primario no soy yo, sino *los demás;* pero ¿quiénes? Nadie determinado, todos, cualquiera; y, al menos en principio, cada uno de los que creen que el astro llamado Sol nos envía ondas luminosas lo creen por la misma razón que yo: porque lo creen los demás. Aquí aparecen, pues, los otros hombres, pero en forma distinta de

cuando se trata de mi mujer, mi padre o mis amigos: se trata de alguien «impersonal», de alguien que propiamente no es «nadie», que no es el sujeto de una vida individual; es un modo de presencia de lo *humano*, irreductible al antes conocido: el de la vida *sensu stricto*, que, como vimos, es siempre la de cada cual: mía, tuya, de éste o de aquél.

Cuando me levanto, me visto; y lo hago con una ropa muy determinada, una americana y unos pantalones. ¿Por qué con este vestuario y no con otro? ¿Lo he ideado yo? En modo alguno. ¿Lo he visto en otros y he decidido adoptarlo, porque me gusta o lo encuentro cómodo? Tampoco. No adhiero en modo alguno a ese modo de vestir; no he imitado a nadie que lo use; visto eso y no una túnica, un jubón o una casaca, porque es lo que *se lleva*, esto es, lo que llevan *los demás;* y cada uno de los otros lo usa por el mismo motivo; lo cual significa, a la letra, que nadie tiene motivo personal para usarlo, ni sabe por qué se han de usar solapas, ni por qué se lleva corbata; y cuando varios hombres hablan de sus trajes, convienen casi siempre, con rara unanimidad, en que son absurdos; después de lo cual no marchan, como sería de suponer, a sustituirlos por otros, sino que siguen usando los mismos, y cuando se mandan hacer otros nuevos, reinciden en el absurdo, al pie de la letra; tanto, que ni siquiera se atreven a elegir una hermosa seda azul o un terciopelo amarillo que hubiesen encantado a un marqués de Versalles o a un florentino del XV, sino que se atienen a un repertorio muy estricto de tejidos, colores y aun matices. Y una mujer no se atreverá a mostrar su espalda... antes de las diez de la noche; y entonces, sólo después de haber ocultado las piernas, que mostraba liberalmente una hora antes. Y el hombre, para saludar, se quitará el sombrero, aunque no sepa qué significa eso y le moleste, porque está calvo y teme resfriarse; mientras que la dama no se lo quitará en modo alguno, aunque desee verse libre de su edificio: simplemente, porque lo primero es lo que *se hace,* y lo segundo *no se hace*. Y los guardas del parque o los camareros del café cerrarán sus puertas a tal hora determinada, aunque tal vez enton-

ces empezase a resultar agradable estar entre el frescor vegetal o se animase la concurrencia, porque *está dispuesto* así; y si se pregunta por quién, se responde que por «la autoridad», que como tal no es nadie determinado, ningún hombre individual, aunque le acontezca encarnarse — indiferentemente — en un señor cincuentón llamado Martínez o en un mozo llamado Rodríguez, cada uno de los cuales tiene—aparte de su autoridad—una vida individual y concreta.

Estos son los hechos sociales: creencias, usos. No son «cosas», no son naturaleza, pero son realidades, porque tengo que contar con ellos, me obligan. Son realidades «humanas», porque los encuentro en mi convivencia con los demás hombres y se refieren a ellos, pero no tienen que ver con ninguno determinado; es decir, si voy recorriendo los individuos uno tras otro, con *nadie*. Me son impuestos, porque si falto a ellos, los demás ejercen represalias sobre mí; por ejemplo, no me atrevo a salir a la calle vestido de terciopelo amarillo, porque automáticamente me rodearía una atención inusitada y nadie aceptaría mi compañía; ningún amigo se animaría a pasear conmigo, ninguna mujer se sentaría conmigo en un café, ningún jefe me toleraría en su oficina, los alumnos me perderían el respeto. ¿Por qué? ¿Porque les parecería mal mi traje? No; acaso lo encontrasen admirable; simplemente, porque *no se usa* vestir así; cada uno de los que ejecutarían contra mí esa represalia social, lo harían, no por propio impulso, por motivos personales, sino obligados por «la sociedad»: los usos son impuestos a *todos* los individuos, y por tanto, por ninguno de ellos, sino por lo que se llama, con expresión viva y eficaz, que Ortega ha llenado de precisión terminológica, *la gente*.

Esos usos no tienen «sentido»; se entiende, no necesitan tenerlo, y si lo tienen es por puro azar; y en ese caso, no se cumplen por su sentido, sino por su vigencia. Esto tiene una consecuencia importantísima: la acción que yo realizo en virtud de un uso no es propiamente *mía*, no es algo que yo hago en concreto por algo y para algo, no lo he elegido yo, no me siento solidario de ello ni soy, en última instancia, responsable. Por esto, los usos son—pueden

ser — ininteligibles, irracionales, a veces literalmente monstruosos: asesinatos rituales en los pueblos primitivos, ceremonias de pubertad en las niñas, como las cuenta Krische, quemas de viudas en la India o de brujas en Europa, etc.

Funcionan, pues, los usos como puros mecanismos, como hechos brutos y con frecuencia brutales, con los cuales topan los individuos y que ejercen sobre ellos su presión. En ellos se hace presente esa realidad extraña y tremenda que es la *sociedad,* en la cual me encuentro sumido, desde luego y sin decisión mía—sin «asociación»—, y que constituye, por decirlo así, otra naturaleza, aunque de origen humano; es decir, una forma de humanidad deshumanizada, una vida que no es de nadie, que no es propiamente vida, una «vida colectiva» que encierra, como su mismo nombre, una perpetua contrariedad interna. Pero ¿no habíamos dicho que no puede tomarse nada como mero *hecho,* que es menester derivar de la vida toda realidad humana, para comprenderla en virtud de la *razón vital* que implica esa vida misma?

A esto hay que responder, en primer lugar, que esa exigencia es efectiva, pero no siempre puede cumplirse; esto es, que los hechos no pueden servir nunca de principio de explicación, no nos hacen entender nada, sino al revés: nos plantean problemas, que podemos resolver o no. En segundo lugar, cabe intentar una derivación vital de la sociedad, una comprensión de lo social *desde la vida,* y en eso consiste precisamente la tarea de la sociología; en eso, y no en otra cosa. Pero hay que distinguir dos tipos de «hechos» que reclaman comprensión: 1) el hecho de los usos, el decir, el hecho de que existan usos; 2) el hecho que es cada uso, su contenido concreto.

Respecto a lo primero, baste con citar unas líneas de Ortega, que, dentro de su concisión extremada, aclaran bastante la cuestión:

«Los usos producen en el individuo estas tres principales categorías de efectos:

»1.° Son pautas del comportamiento, que nos permiten prever la conducta de los individuos que no conocemos y que, por tanto,

no son para nosotros determinados individuos. La relación interindividual sólo es posible con el individuo a quien individualmente conocemos, esto es, con el prójimo (próximo). Los usos nos permiten la casi convivencia con el desconocido, con el extraño.

»2.° Al imponer a presión un cierto repertorio de acciones—de ideas, de normas, de técnicas—obliga al individuo a vivir a la altura de los tiempos e inyecta en él, quiera o no, la herencia acumulada en el pasado. Gracias a la sociedad, el hombre es progreso e historia. La sociedad atesora el pasado.

»3.° Al automatizar una gran parte de la conducta de la persona y darle resuelto el programa de casi todo lo que tiene que hacer, permite a aquélla que concentre su vida personal, creadora y verdaderamente humana en ciertas direcciones, lo que de otro modo sería al individuo imposible. La sociedad sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto.»

Estas ineludibles funciones de la sociedad—que el hombre, por lo demás, paga a buen precio, porque la sociedad tiene penosas exigencias—explican su sentido, su puesto en la vida humana, quiero decir en la vida individual de cada uno de nosotros. En cuanto al hecho que es cada uso, su contenido se *origina* en una vida individual, dentro de la cual tiene sentido y es comprensible. Algún hombre fué el primero que se quitó el sombrero para saludar o estrechó la mano a otro, alguien imaginó determinada prenda de vestir, a alguno se le ocurrió disponer tal norma; y estos hombres hicieron lo que hicieron por algo y para algo, por motivos concretos, y esos haceres suyos fueron perfectamente inteligibles; pero entonces *no eran usos*, no tenían vigencia, no eran hechos *sociales*, sino pertenecientes a la vida individual. Originariamente, los usos tienen «sentido», pero originariamente no son usos.

Hay, pues, un paso constante de la vida humana individual, de la vida efectiva, a la «vida» colectiva, a la sociedad, que sólo es vida en una acepción distinta, donde el adjetivo reobra sobre el sustantivo y altera esencialmente su significación. Y esa dinámica

social, ese ir y venir que va de la vida de cada individuo a su «petrificación» social, para volver a gravitar sobre cada uno de los hombres individuales que forman parte de la sociedad, es uno de los más grandes problemas con que tienen que habérselas los hombres de nuestro tiempo, de cuya solución dependen más cosas de las que a primera vista pueda pensarse.

EL LENGUAJE

Uno de los hechos sociales más radicales y profundos es el del lenguaje. Aunque aquí no se trata de estudiar en detalle las formas y el funcionamiento de las realidades sociales, interesa decir algunas palabras sobre el lenguaje, por dos razones: una, porque es un ejemplo especialmente claro de la articulación de lo social en la vida; la otra, porque es un punto de transición hacia otras cuestiones, que suelen presentarse aisladas de su función vital y que urge reintegrar en su dimensión adecuada; así, el problema de la lógica, que remite a su vez a los más graves temas de la filosofía.

Creo que es un error metódico buscar formas límites y «mínimas» para investigar una realidad vital; en primer lugar, porque esas formas a que se apela suelen ser escasamente accesibles, y por tanto mal conocidas; en segundo lugar, porque no está dicho que representen el núcleo esencial de la función, aquel que hay que tener en cuenta decisivamente, sino que más bien representan mutilaciones, modos deficientes o sustitutivos de la función plena y normal; y así, lejos de servir para explicar ésta, sólo resultan comprensibles *desde ella,* como barruntos, degeneraciones o abstracciones de su realidad integral. En el caso del lenguaje, esto ocurre con una serie de fenómenos como el «lenguaje» animal, es decir, los medios de comunicación que se dan entre animales, sobre todo en los gregarios, las afasias, el incipiente lenguaje del niño, el de los pueblos salvajes, etcétera. En realidad, estos hechos sirven para iluminar puntos oscuros de la forma plena del lenguaje humano, del habla efectiva de cada uno de nosotros, de la cual se debe partir para indagar su

función en nuestra vida. Por análogas razones, resulta de escasa fecundidad el planteamiento de la oscurísima cuestión del origen del lenguaje, la cual requeriría, para lograr alguna fertilidad, una profunda revisión de los supuestos metódicos habituales.

Consideremos, pues, el hecho del lenguaje, tal como lo encontramos en nuestra situación, e intentemos ver en qué consiste y cuáles son los supuestos que le confieren sentido. Cuando yo digo algo, provoco un fenómeno físico—por lo general y primariamente acústico, de modo secundario visual o de otro tipo—, destinado a ser percibido por otros hombres y causar en ellos ciertos efectos. Hablar es, por tanto, algo que yo hago con referencia a otros; no es, pues, un acto que yo ejecute en mi soledad, sino en la convivencia; porque el hecho de que yo a veces hable solo, o el de que mi pensamiento, incluso solitario, esté ligado al lenguaje, no invalida lo anterior; en efecto, el hablar solo es un hablar ficticio, que se funda en el hablar real de la compañía y la simula imaginativamente; y en cuanto a la conexión entre pensamiento y lenguaje, baste con advertir que, en primer lugar, no es absoluta, y en segundo término, tiene su raíz en la estructura de la vida humana *individual* como convivencia y en la constitución *social* e histórica del pensamiento humano.

Ahora bien, yo ejecuto muchos actos referidos a mis prójimos, distintos del hablar; ¿en qué consiste la peculiaridad de éste? En primer lugar, el fenómeno físico que es, por ejemplo, la palabra, no actúa por sí mismo, sino que su misión consiste, precisamente, en remitir al receptor a otra realidad; cuando yo veo un árbol u oigo el ruido de una cascada, mi acto se agota en la percepción correspondiente; cuando oigo una palabra o la veo escrita, mi percepción de ella *como palabra* me impide quedarme en ella, y me remite necesariamente a otra cosa; sirve, pues, para hacer que mi atención salga de ella misma y se oriente en un sentido determinado; y ésta es la función del *signo*. El lenguaje, por lo pronto, es un repertorio de signos que produzco yo para provocar una orientación concreta en otros hombres, que son los receptores.

Pero ¿a qué remite ese signo lingüístico? Por lo pronto, al que

lo produce o emite; el oyente percibe la palabra como dicha por alguien; el signo, por tanto, denuncia a su emisor y llama la atención sobre él; tal vez expresa o manifiesta algo suyo, por lo menos el hecho de que hable; pero ¿es esto sólo? En modo alguno; propiamente, el lenguaje remite a las cosas; a ese remitir es a lo que se llama *significar*. Las palabras son dichas por mí, y están destinadas a orientar la conducta de otros; pero ¿de qué modo? Respecto a las cosas; por eso las significan. Cuando oímos hablar una lengua que no entendemos, percibimos auditivamente las palabras, las referimos a su emisor, las vivimos como expresiones, es decir, como signos que nos están destinados—o a otros oyentes, en el caso de no hablársenos a nosotros—; sin embargo, aquel decir queda frustrado e incompleto, porque las intenciones significativas no se cumplen en nosotros, porque no se efectúa la orientación respecto a las cosas; y esto pone de relieve que la función capital del lenguaje es esta última.

En otro lugar recordé la teoría de Bühler—probablemente lo más certero que se ha escrito sobre el tema—, según la cual la función del lenguaje es triple: expresión, apelación y representación. Es decir, el lenguaje, en todas sus formas, expresa más o menos la interioridad del que habla o escribe, al menos en el hecho de que está hablando; en segundo lugar, apela al oyente o receptor, para provocar o desencadenar en él cierta repercusión, que consiste, por último, en remitirlo, de un modo o de otro, a las cosas acerca de las cuales hablo. El decir se constituye, pues, en la convivencia de un emisor y un receptor, y consiste en una referencia a las cosas en virtud del signo lingüístico que, procedente del primero, apela al segundo y lo orienta hacia aquello de que se habla.

Pero ahora surgen nuevos problemas. Ante todo, la referencia a una *situación* como supuesto del decir. Toda realidad lingüística concreta acontece en una situación determinada; pero no es esto lo más importante, sino que recibe de ella su sentido; esto es, la orientación que el signo lingüístico provoca es orientación dentro de una situación dada, más o menos «amplia», más o menos «elemental»,

que puede ser ingrediente abstracto de innumerables situaciones concretas, hasta el punto de que llegue a parecer que no es situación. Por eso me parece un error la opinión de Bühler en su *Teoría del lenguaje* (1), según la cual «hay decires ampliamente *ajenos a una situación*», «hay en el mundo, por ejemplo, libros enteros que están llenos de decires ajenos a una situación»; y como ejemplos de ellos indica éstos: «Roma está sobre siete colinas» o «dos por dos son cuatro»; pero dígase si estas dos frases son inteligibles aparte de la «situación» genérica en que se está en el supuesto de lo que son ciudades y lo que es edificar, o de aquella en que es posible la actividad humana que conocemos con el nombre de multiplicar cantidades; lo que ocurre es que cada uno de nosotros los que decimos u oímos esas frases, en cualquiera de nuestras situaciones particulares, estamos ya inmersos en una situación más general que incluye las mencionadas, y, por tanto, «estamos en ellas»; pero esto, que es válido dentro de un ámbito histórico y cultural vastísimo, no lo es sin más, y no significa que esos decires estén desligados de toda situación, sino que aquella dentro de la cual adquieren sentido es tan esquemática, que su vigencia es prácticamente ilimitada dentro de nuestro mundo histórico.

Esto quiere decir que el lenguaje se da siempre en un *contexto* extralingüístico, en vista del cual adquiere su significación para las vidas de los interlocutores; el decir, pues, no lo dice todo, como ya vimos antes, sino que complica la circunstancia, de la que es inseparable; en otros términos, es un *instrumento* que se articula con ella para llevar a cabo ciertas acciones ordenadas a determinadas formas de convivencia. Por consiguiente, supone también un modo de trato con las cosas o de manejo de ellas, cuyas diferentes especies aparecen reflejadas en las diversas funciones del lenguaje. Y por esto su última raíz se encuentra en el carácter de la vida humana, que consiste en la apertura a las cosas, en la esencial referencia del yo a ellas; y como el trato humano implica la aprehensión del con-

---

(1) I, § 1, 4.

torno en sus conexiones internas, y de ella pende cada acción individual, por eso en todo decir concreto actúa la situación, en forma de contexto vital que el decir mismo «descubre» en una perspectiva determinada.

Esta es la razón de que el *decir* esté constituído principalmente por omisiones, por silencios: junto a las palabras pronunciadas o escritas está integrado en su ser efectivo por lo que «por sabido se calla»; el ingrediente lingüístico es sólo una *fracción* de la acción locuente tomada en su integridad; una elocución que «dijese» todo lo que en realidad se quiere decir, sería en rigor imposible; pero, en la medida en que se pudiese uno aproximar a ella, sería insoportable; el notorio desabrimiento de los libros escritos silogísticamente no procede tanto de «sequedad», de ausencia de imágenes o metáforas, como de su intento de *decirlo todo;* intento, por supuesto, fallido, pero que incluso como tentativa ejerce violencia sobre la índole propia de la elocución. A la inversa, el decir «completo», esto es, en su integridad significativa, sólo en escasa porción enuncia la realidad; el lenguaje consiste en un repertorio de «gestos» que señalan o apuntan a la realidad; pero que en modo alguno la traducen de modo suficiente; por esto, la función primordial del lenguaje, «decir lo que las cosas son», se cumple sólo de un modo mínimo, y es ilusorio creer que efectivamente se puede realizar en su plenitud. Pero—se dirá— esta esencial deficiencia afecta al pensamiento, no al lenguaje *per se;* éste dice, si no lo que las cosas son, lo que yo pienso acerca de las cosas. Veámoslo.

Hemos visto que pensar es hacerse cargo de una situación; ahora bien, en ese hacerse cargo intervienen dos clases de ingredientes: los «pensamientos», es decir, los actos psíquicos concretos en que nos referimos intelectualmente a las cosas, y el sustrato de «creencias» en que éstos se apoyan, y en las cuales *no pensamos.* Podríamos decir que no pensamos sólo con los pensamientos, que éstos no agotan ni con mucho lo que efectivamente pensamos. Por esta razón, aun en el caso improbable de que nuestro lenguaje «expresara» nuestros pensamientos en su integridad, sólo diría una fracción del

pensar real. Pero no es esto sólo: si siquiera logramos decir todo lo que es objeto de nuestros actos específicamente intelectuales, o el contenido integral de nuestras vivencias psíquicas; no podemos expresar ni significar todo lo que queremos. ¿Por qué? Con esto desembocamos en una última cuestión.

El hecho es que los hombres hablamos en lo que se llama *una lengua.* Esa lengua es algo con que cada uno de nosotros nos encontramos; no la hemos hecho nosotros; no la ha hecho nadie determinado; está ahí, con unas normas fonéticas precisas, con un sistema diacrítico, con un vocabulario y una sintaxis; es una realidad *social,* y justamente por eso nos sirve: la lengua se entiende porque es ajena a la individualidad de cada uno de los hablantes, porque es vigente para todos, y por eso la apelación a ella tiene automática eficacia. No se piense en la posibilidad de una lengua «convenida», de origen individual—se entiende, interindividual—; porque esa convención sólo se ha podido hacer sobre un supuesto lingüístico previo, que es la lengua—social—hablada por los que convienen. Hay, pues, un ámbito lingüístico que preexiste a los individuos, en el cual éstos se encuentran inmersos, como en el mundo físico, como en el sistema de las creencias y los usos. Hablar es algo individual, es un hacer mío, pero, como todo lo humano, sólo es posible con lo que me es más ajeno. Para hablar necesito mi cuerpo, mis aparatos fonéticos; el aire que ha de vibrar; y, sobre todo, el sistema lingüístico que la sociedad me proporciona, que me es impuesto en su estructura, en su léxico, en la orla de interpretación que su tradición histórica lleva consigo. En rigor, hablar es extrañarme, perder mi individualidad personal en el instrumento colectivo; decir la menor cosa es ya socializarme. Y como, por otra parte, decir es *decir yo,* es un hacer mío por algo y para algo, inicialmente irreductible a lo social, todo decir es esencialmente frustrado; es sólo una *aproximación* y una *alteración* a la vez: aproximación, porque yo escojo entre mis posibilidades lingüísticas, que me son dadas, lo que más se acerca a mi «proyecto» locuente; alteración, porque

el hablar me sumerge en lo *otro* que yo, en las formas ajenas del lenguaje común.

En el hecho del lenguaje transparece el carácter social de la vida *individual;* no hay lenguaje en acto más que si yo hablo, escribo, escucho; en la medida en que es expresión, manifiesta una arcana realidad individual; apela a un oyente que es siempre este hombre concreto a quien se habla; se refiere a las cosas para «representarlas» o significarlas, diciendo de ellas lo que *yo* quiero decir en vista de mi circunstancia personal, desde la perspectiva en que las descubro insustituíblemente; pero todo esto sólo puede realizarse porque me encuentro inmerso, con los posibles oyentes, en un «mundo lingüístico» común, en el cual tienen un valor unívoco los signos de toda índole —desde los elementos fonéticos diacríticos hasta el halo de asociaciones de cada expresión, pasando por las estructuras morfológicas, el léxico y la sintaxis—que constituyen el lenguaje y que le confieren su carácter instrumental. *Mi* decir—como, en general, acontece con mi vida entera—sólo es posible porque no es sólo mío, sino que es, al mismo tiempo, lo que *se dice.*

EL PROBLEMA DE LA LÓGICA

No puede esperarse en este libro un planteamiento temático y suficiente del problema de la lógica; en primer lugar, porque se trata de una de las cuestiones más dificultosas de la filosofía, una de las que requieren hoy una revisión más radical de los supuestos de la tradición filosófica, incluída la más inmediata—la logística, la lógica de Husserl—; en segundo lugar, porque, aunque me hallase con ánimos y audacia para acometer la empresa, esto exigiría un desarrollo incompatible con la economía interna de esta obra; en tercer lugar, porque el tema de la introducción a la filosofía no reclama sino una cosa: señalar el punto concreto en que surge la necesidad de eso que llamamos, con uno de los nombres más equívocos del vocabulario filosófico, *lógica.* A esto reduciré, pues, mi intento.

Tres son a mi entender las causas que suelen enturbiar la comprensión de la lógica: el tomar como punto de partida suyo la obra de Aristóteles, la interpretación de ella como instrumento de la ciencia y la atención preferente a la forma que la lógica adquirió en manos de los escolásticos medievales. Veámoslo.

En primer lugar, Aristóteles toma el planteamiento de los problemas lógicos de su inmediata tradición socrático-platónica, y a ésta hay que retrotraerse; el hecho de que el *Organon* aristotélico sea el primer tratado de lógica no significa que su contenido sea la primera lógica existente. El propio Aristóteles reconoce a Sócrates una doble deuda en orden al «principio de la ciencia»: los raciocinios inductivos y la definición universal—τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου (1)—; pero donde esta lógica o dialéctica alcanza su forma madura es en el platonismo. Parménides había iniciado en Grecia una especulación que se movía en el ámbito de «lo que es» y trataba de discernir mediante el *logos* (κρῖναι δὲ λόγῳ) lo que es verdad de lo que es mera apariencia o *doxa;* Sócrates, que da un paso más, pretende conocer *qué son* las cosas, es decir, busca las definiciones; trata de hallar el τί que es cada cosa, esto es, descubrir y fijar su esencia. Y éste es el punto concreto en que Platón inicia su filosofía.

Ahora bien, una definición es, por lo pronto, una predicación de la forma *A es B;* y en ella se encuentra un problema de unidad y multiplicidad. Si digo, por ejemplo, «el hombre es un animal que habla», identifico el animal locuente con el hombre, digo que dos cosas son una, que A es B. Pero hay que preguntarse: ¿qué es lo que hace posible la verdad de una predicación? Repárese en que, al decir *A es B, A* funciona dos veces: primero como sujeto, cuando digo *A;* pero, en segundo lugar, cuando digo que *es B,* no estoy sólo en *B,* sino que en este predicado está incluído *A;* dicho con otras palabras, no se trata de que yo me refiera primero a *A* y luego a *B,* sin más conexión, sino que este *B* es el *ser B de A,* y por con-

(1) *Metafísica,* XIII, 1078 b 27 y ss.

siguiente *A* funciona dos veces. El supuesto de la predicación *A es B* es que *A es A*, es decir, la identidad de *A* consigo mismo, y esa identidad se desdobla a su vez en estos dos momentos: 1) que *A* es uno; 2) que *A* es permanente.

Cuando yo digo, pues, que el hombre es un animal parlante, es menester que el hombre sea unívoco, idéntico a sí mismo, y además que, al referirlo al ser parlante, continúe siendo hombre. La definición en el sentido socrático y platónico parte del supuesto de la identidad y permanencia de los entes, cuestión grave si las hay. Esa identidad resulta sumamente problemática en las cosas, que son muchas, varían constantemente, llegan a ser y dejan de ser. Tanto, que Platón, de modo consecuente, apeló de las cosas reales, que no permiten predicaciones rigurosas, a las *ideas*, construídas según el modelo de sus exigencias mentales. Estas exigencias son las que constituyen la lógica o dialéctica, en terminología platónica.

Es decir, la lógica tiene su raíz en una determinada operación intelectual que Platón quiere hacer—definir—y que supone al mismo tiempo una estructura concreta de lo real; al buscar el griego lo que siempre es, lo inmutable y que no cambia nunca, descubre la «consistencia» invariable de las cosas; saber va a significar para él la posesión de esas consistencias o esencias, caracterizadas por su inmovilidad; y a la forma de pensamiento que corresponde a ese modo de ser y que tiene sus mismos atributos es a lo que llama pensamiento lógico. Pero su irrealidad resulta pronto visible; ante todo, la lógica tiene que renunciar a las cosas individuales, que son la realidad con que me encuentro; Platón toma esta necesidad al pie de la letra y pone la realidad fuera de las cosas, en el mundo de las ideas, únicos entes que son en verdad lógicos. De este modo, se considera un tipo de pensamiento, definido por los requisitos de lo que se entiende por *ser*, y se le concede la primacía que responde a esa su índole privilegiada; y, desde este supuesto, quedan descalificados a la vez todas las restantes formas en que se nos presenta la realidad—para Platón, que no se detiene a mitad del camino, toda la realidad que encuentro delante o «mundo sensible»—y todos

los demás modos de pensar, todas las formas «ilógicas» de pensamiento. De ahí el carácter *normativo* que pertinazmente se tiende a atribuir a la lógica; de ahí también la índole peculiar de los llamados «principios lógicos supremos»—de identidad, contradicción, del tercio excluso, de razón suficiente—, en los que se manifiesta al mismo tiempo su significación lógica y ontológica: los principios del pensamiento lógico son los que rigen el comportamiento de los objetos, es decir, del ser. Podría seguirse fácilmente una línea ideal que enlazaría estos orígenes de la lógica platónica con la lógica como ontología formal en Husserl, a través de toda la historia de la filosofía.

En segundo lugar, la interpretación de la lógica como «instrumento de la ciencia». Es sabido que la denominación del conjunto de los tratados lógicos aristotélicos como ὄργανον o instrumento no procede de Aristóteles, sino de la tradición posterior, fundada principalmente en la autoridad de Alejandro de Afrodisias, pero que responde con cierta exactitud al sentido de esos escritos dentro del sistema de su autor. Ahora bien, hay que precisar las cosas un poco más. En primer lugar, Alejandro de Afrodisias dice que «la disciplina lógica tiene lugar de instrumento en la filosofía»—ἡ λογικὴ πραγματεία ὀργάνου χώραν ἔχει ἐν φιλοσοφίᾳ (1)—; no dice propiamente que la lógica sea instrumento *de* la filosofía, sino que funciona como tal *en* la filosofía. En segundo lugar, Aristóteles advierte que todo *órganon* es para algo o en vista de algo—τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του (2), y por tanto no bastaría con decir que la lógica es instrumento, sino que habría que agregar *para qué* lo es; en efecto, se olvida demasiado que lo que confiere al instrumento su carácter instrumental es su finalidad: el martillo lo es *porque* sirve para martillar; el cuchillo es cuchillo porque sirve para cortar, y es el corte lo que hace que el cuchillo sea actualmente tal cuchillo; sería menester, pues, decir para qué es instrumento la lógica. En

---

(1) *In Top.*, 74, 29.

(2) *De part. anim.*, lib. I, cap. 5.

tercer lugar, hay que tener presente que no se trata sólo de *ciencia*—ἐπιστήμη—en la lógica aristotélica: en los *Tópicos*, concretamente, se estudia el método que se refiere, no a las *verdades*, de las cuales se deriva demostración y ciencia, sino a lo que llama Aristóteles *éndoxa*—las cosas que parecen a todos, o a los más, o a los sabios, es decir, las cosas que se *opinan* o *creen* (1)—, que sirven de fundamento al silogismo dialéctico. Por último, nos puede poner sobre la pista de la diferente función de la lógica en Platón y en Aristóteles el hecho de que mientras el primero la denomina principalmente *dialéctica*, el segundo la suele designar como *analítica*. Para Platón, la dialéctica es la verdadera ciencia del filósofo, y consiste en dividir por géneros y no confundir una idea con otra, para llegar a ver «una idea única a través de muchas»—μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν—, una multitud de ideas envueltas por una, una idea que no pierde su unidad en la multitud, ideas separadas y solitarias; es decir, consiste en saber qué «comunidades» o κοινωνίαι son posibles o no (2). Dicho con otras palabras, se trata de llegar a las ideas, de tomar posesión de la verdadera realidad tal como es; y como esa realidad no nos es dada a los sentidos, es menester un método o vía, un procedimiento para moverse entre las ideas, para alcanzarlas en su propio ser, a través—διὰ—de los discursos o decires—λόγοι—, que en ocasiones pueden ser «un océano de discursos»—πέλαγος λόγων—, como dice Platón en el *Parménides* (3). En cambio, la analítica es para Aristóteles una reducción a los elementos, una marcha de lo dado a sus principios, ya que lo que es último en el análisis es lo primero en la generación (4).

Si la lógica es *órganon* o instrumento, lo es de diferentes operaciones, que corresponden a dos interpretaciones de lo real; mientras

---

(1) *Topica*, lib. I, cap. 1. No me parece acertada la traducción de ἔνδοξος por "probable", porque en todo caso la probabilidad de las *éndoxa* se funda en el hecho de que se está en esa opinión o creencia, y no al revés.

(2) *Sofista*, 253 c-e.

(3) *Parménides*, 137 a.

(4) *Etica a Nicómaco*, III, 3, 1112 b, 23-24.

en Platón se trata de una *marcha* de las cosas a su ser fuera de ellas, a las ideas, a través de los *lógoi* que son las predicaciones o definiciones, en que se intenta apresar la consistencia inmutable de lo que las cosas «son», en Aristóteles es más bien un *regreso* de lo dado a sus principios, que están inclusos en las cosas principiadas. En suma, la lógica no es tanto un instrumento «de la filosofía» como el instrumento para el *manejo de la realidad* en vista de un quehacer determinado. Por esto también, mientras la lógica platónica culmina en la *definición*, en la delimitación o captación de la esencia de las cosas, la aristotélica se propone en última instancia la *demostración*, esto es, la mostración—δεῖξις—de la realidad desde—ἀπό—sus principios.

La tercera causa que ha perturbado la comprensión de la lógica ha sido su frecuente identificación con la forma concreta que adquirió en manos de los escolásticos de la Edad Media, en función del sentido que para ellos tenía su acción intelectual. La lógica es primariamente para los escolásticos un arte del raciocinio. Santo Tomás (1) la considera como *ars directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat* y se entiende que el acto principal de la razón, al cual se ordenan el concepto y el juicio, es el raciocinio, que aparece así como el objeto principal de la lógica. En efecto, la operación que interesa de modo primario es la argumentación, la demostración de la verdad de una tesis y su defensa contra las objeciones. Es lo que Santo Tomás llamaba *scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa*, contrapuesta a la ciencia dialéctica, ordenada al descubrimiento de la verdad (2). La razón de esto es clara: la Escolástica, cuyo punto de partida es la teología, y que se ocupa de filosofía con ocasión de cuestiones teológicas, tiene como material los dogmas revelados o las «sentencias»; esto es, parte de tesis —*lógoi*, decires— y procede por discusión o disputación de ellas;

(1) *In Anal. post.*, lib. I, lect. 1.

(2) *Summa theologiae*, II-II[ae], q. 31, art. 2.

por tanto, el método consiste en el manejo de tesis para determinar o probar su verdad. La lógica escolástica es ante todo *dialéctica*, pero en un sentido distinto del platónico o socrático; mientras esta dialéctica, como vimos, es una marcha hacia la realidad inteligible, a través de las definiciones, en la Escolástica es una disputa entre tesis diversas, que se han de conciliar o entre las cuales se ha de decidir. Recuérdese toda la tradición medieval; ya San Isidoro, al enumerar las artes liberales, escribe: *Tertia dialectica cognomento logica, quae disputationibus subtilissimis vera secernit a falsis* (1); y más adelante añade: *Dialectica est disciplina ad disserendas rerum causas inventa. Ipsa est philosophia species, quae Logica dicitur, id est rationalis definiendi, quaerendi et disserendi potens. Docet enim in pluribus generibus quaestionum quemadmodum disputando vera et falsa dijudicetur... Aristoteles... Dialecticam nuncupavit, pro eo quod in ea de dictis disputatur. Nam* λεκτόν *dictio dicitur* (2). Seis siglos más tarde, Pedro Hispano, en las *Summulae logicales*, que representan la concepción de la lógica vigente en los últimos siglos de la Edad Media—así como San Isidoro significaba el repertorio de ideas con que ésta se inicia, y no una posición personal—, dice: *Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum principia viam habens. Sola enim dialectica probabiliter disputat de principiis aliarum scientiarum. Et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior.* Y una confirmación particularmente expresiva de su concepción de la dialéctica o lógica como disputa o discusión de opiniones se encuentra en la absurda etimología que atribuye a ese vocablo: *Dicitur... «dyalectica» a «dya», quod est duo, et «logos», sermo, vel «lexis», ratio, quasi duorum sermo vel ratio* (3).

En suma, la apelación—tan frecuente y, por lo demás, justificada mientras no se intente llegar a últimas claridades—a la «lógica

(1) *Etymologiae*, lib. I, II, 1.
(2) *Ibid.*, lib. II, XXII, 1-2.
(3) Textos citados en T. y J. Carreras Artau: *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I, p. 125 y 119.

tradicional» interpreta ésta como un instrumento de la ciencia, de origen aristotélico, ordenado al raciocinio; con lo cual, si de un lado se encubre la profunda diversidad entre lo que ha ido siendo la lógica, en vista de las distintas operaciones que el hombre se ha propuesto, y con ello se pasa por alto su raíz efectiva, de otro lado se trivializa su función y no se ve el sentido real que corresponde a la lógica en el horizonte vivo de nuestros problemas.

Al llegar aquí tenemos que preguntarnos por ese sentido. En rigor, a lo largo de este libro se ha ido respondiendo parcialmente a esa pregunta, en la medida en que ha obligado a ello el esclarecimiento de los problemas conexos (1). Pero es menester intentar un esbozo de la figura que la lógica adquiere al ser vista en la perspectiva de esta indagación.

Ante todo, la conexión entre los conceptos, los juicios y los raciocinios—respecto a cuya primacía ha oscilado siempre la lógica—se presenta a una luz nueva. En efecto, tomemos el juicio, la predicación de la cual partía la lógica socrática y platónica. Como advierte Husserl (2) y anteriormente recordé, todo juicio imaginable se refiere en última instancia a objetos individuales, y la evidencia de los objetos es la más originaria, porque sólo ella hace posible la evidencia del juicio; es decir, el juicio está referido a los objetos individuales sobre los que en definitiva versa; y como la forma de aprehensión de éstos es el concepto, a él queda remitida la función judicativa. Pero, de otro lado, ninguna «verdad» lo es por sí sola, sino por su contexto, especialmente por su contexto fundamentante; por tanto, el juicio carece de último sentido en su aislamiento, y queda vinculado a otros, de los cuales recibe su justificación; lo que podríamos llamar al otro polo de su evidencia judicativa. Así, el juicio *S es P*, por una parte está en conexión intrínseca con los con-

(1) Véase, sobre todo: en el cap. III, los apartados "La perspectiva temporal y la realidad" e "Historización de las formas de conocimiento"; en el cap. IV, "Circunstancialización del decir y el pensar"; en el cap. V, "El concepto como función significativa" y "Analítica e historia".

(2) *Erfahrung und Urteil*, p. 14-20.

ceptos *S* y *P*, y por otra con aquello *por lo cual* S es efectivamente P; y a esa complexión de juicios se llama propiamente raciocinio.

Ahora bien, como vimos en su lugar, los conceptos son circunstanciales, y aun en el caso de que se presenten con universalidad, ésta postula una «realización» concreta, para alcanzar su plenitud significativa; recuérdese lo que observaba a propósito de conceptos como «rey», «felicidad» o incluso «trueno» o «naturaleza». Esto nos llevaba a distinguir entre el concepto como función significativa y su esquema lógico, es decir, el núcleo funcional idéntico, capaz de actualizarse en diversos conceptos efectivos. La lógica tradicional suele escamotear la doctrina del concepto, apelando a diversos subterfugios: distinguirlo de otras cosas—imagen, intuición, etcétera—, dividirlo en especies, explicar su papel dentro del juicio, al cual suele subordinarlo; por lo general, no sabe demasiado qué hacer con él, justamente porque no se advierte la distinción apuntada entre concepto como función significativa y concepto como esquema lógico, y se le atribuyen propiedades que son incompatibles con uno o con otro.

Consideremos en detalle un caso muy sencillo; por ejemplo, la definición tradicional del hombre como animal racional. Tenemos dos cosas distintas: 1) el concepto «animal racional»; 2) el juicio «el hombre es animal racional», en que consiste la definición; en este juicio, el concepto predicado es, según parece, el *mismo* concepto «animal racional», antes nombrado. Sin embargo, ¿hasta qué punto es esto exacto? Cuando yo digo que el hombre es animal racional, pretendo aprehender la realidad del hombre, por medio del instrumento llamado concepto; cuando considero aisladamente y por sí el concepto «animal racional», éste significa meramente un conjunto de notas, sin ninguna referencia a realidad alguna, sino sólo al «objeto intencional» significado por ese concepto como tal significación. Dicho en otros términos, cuando el concepto asume una *función*—por ejemplo, al definir—, hay una realidad *dada*, a la cual se refiere instrumentalmente, para decir lo que es; la forma general de esta función conceptual o conceptuante es: «*esto* es un

animal racional»; y cuando, en lugar de *esto,* decimos *el hombre,* este nuevo concepto tiene un valor primariamente «indicativo» o «mostrativo», *déictico,* pudiéramos decir, circunstancialmente condicionado por su referencia concreta a la realidad «señalada» por él. En cambio, el concepto como mero conjunto de notas, como pura «significación», aparte de todo contexto funcional, es *idéntico* y, como tal, aplicable unívocamente a todas las funciones significativas concretas. Es sólo lo que llamo el «esquema lógico» del concepto en sentido estricto, que es siempre algo que efectivamente *concibe* la realidad, es decir, una función significativa determinada. Por tanto, el concepto predicado en una definición no es en rigor el mismo que el concepto abstracto como conjunto de notas.

Pero es menester dar un paso más. Si yo digo que el hombre es animal racional, aun siendo esto verdad, no significa que ese concepto me dé la realidad «hombre»; simplemente, me permite manejarla sin confundirla con otras; y, en última instancia, ese concepto no es rigurosamente idéntico y unívoco, sino que su significación plena está circunstancialmente matizada por la realidad concreta que en cada caso señala. La razón de esto es que el concepto es una *interpretación* de la realidad, un instrumento que yo forjo para un determinadísimo manejo de ella, que es pensarla. Y, como hemos visto largamente, la realidad no se confunde con sus interpretaciones, no se agota en ninguna de ellas, aunque sean *verdaderas.* El concepto, pues, en modo alguno me da la cosa, no es un doblete de ella, sino sólo algo que me permite aprehenderla y manejarla, en vista de ciertas operaciones, que son las llamadas lógicas.

La «identidad» de los conceptos queda reducida a la de sus «esquemas lógicos», que como tales son abstractos, no reales, y por eso pueden consistir en identidad. El concepto pleno, lo que podríamos llamar el «concepto concipiente»—es decir, el concepto en acto, no su mera *dynamis* o potencia—, tiene un «núcleo» idéntico, que consiste formalmente en un «vacío» destinado a llenarse de concreción variable en cada caso.

Desde este punto de vista adquiere sentido la afirmación, frecuente en la lógica tradicional, pero injustificada en ella, de que el juicio es la estructura lógica capital, y los conceptos sólo ingredientes del juicio. En rigor ocurre lo contrario: lo decisivo es el concepto; pero éste revela su función auténtica en el juicio, mientras que en la consideración de él mismo *per se* suele quedar encubierto por su mero «esquema»; podríamos decir que, si bien los conceptos son los elementos *radicales* de la lógica—porque en ellos radican todos los demás—, el juicio es el «lugar» donde funcionan como tales, donde se actualizan.

Pero este modo de ver el concepto refluye sobre la imagen entera de la lógica. Consideremos, ante todo, el juicio. Ya Aristóteles distinguió los diferentes modos de predicación, a los cuales llamó categorías; en ellas se trata de los «modos del ser», y por tanto de los sentidos en que éste puede predicarse; y cuando se pasa de una categoría a otra, no es sólo el predicado lo que cambia, sino primariamente el significado del «es»: si digo «Juan es un hombre», o «Juan es joven», o «Juan es hijo de Pedro», no se trata sólo de que sean distintos los predicados de los tres juicios, sino de que el verbo ser quiere decir tres cosas diferentes. La lógica no ha solido extraer las consecuencias pertinentes de esta doctrina aristotélica; pero, además, las cosas no paran ahí. Incluso dentro de la misma categoría, tenemos que distinguir entre el sentido de la predicación cuando me refiero a un sujeto singular y el que adquiere en el juicio universal o particular. Esto resulta especialmente manifiesto cuando se trata de realidades humanas; pero con algún esfuerzo se podría extender a toda clase de predicaciones sobre realidades, de cualquier índole que sean éstas. Supongamos el juicio «Velázquez pintó animales»; resulta perfectamente unívoco, significa algo concreto y claro. Pero si lo comparo con el juicio «el hombre de Altamira pintó animales», inmediatamente advierto que la diferencia entre ambos no estriba sólo en el sujeto, sino que «pintar animales» no significó lo mismo en los dos casos, por la sencilla razón de que no era idéntico lo que entendía por «animal» el cazador paleolítico y el cortesano de Fe-

lipe IV, y porque eran cosas completamente distintas lo que uno y otro se proponían al componer ciertas figuras; es decir, el verbo *pintar* significaba para ambos cosas diferentes, porque, al pintar, no lo hacían por los mismos motivos ni con los mismos fines. Y esto tiene una clara consecuencia: el juicio universal o particular, tan pronto como excede de la singularidad circunstanciada, pierde su sentido *real*, y con él su rigurosa *univocidad*. Si digo «los pintores — o algunos pintores — pintan animales», esto comprende la actividad a que se entregaron al paleolítico de Altamira y el retratista del Conde-Duque a caballo; pero a costa de que el predicado —y por tanto el juicio—encierre un coeficiente de equivocidad, ya que pintar animales no quiere decir estrictamente lo mismo para cada uno de los pintores. Consideremos una predicación «esencial»; por ejemplo, «los hombres son racionales». Como ser racional quiere decir cosas muy distintas cuando se trata del primitivo y de Hegel, de Buda y César, de un niño y Aristóteles, de Santa Teresa y Newton, de Atila y Greta Garbo, ni siquiera ese juicio es rigurosamente unívoco; más aún, su equivocidad es más radical, porque pretende decir lo que efectivamente *son* los hombres, y servir así para una definición de su esencia; si digo «el hombre es animal racional», quiero decir que *los* hombres son *los* animales racionales, y que, por tanto, puedo convertir simplemente el juicio; ahora bien, como «ser racional» no significa lo mismo en todos los casos, el sujeto del nuevo juicio no es unívoco, como antes no lo era el predicado. Pero, no obstante, esos juicios universales, que nos resultan problemáticos, tienen algún sentido, y los usamos sin inconveniente. ¿Qué quiere decir esto?

Sencillamente, que es menester distinguir entre dos clases de predicación, y por tanto de juicios: la predicación *concreta* o real y la predicación *abstracta* o esquemática. En la primera, los conceptos actúan como funciones significativas; en la segunda, como meros «núcleos funcionales», esquemas destinados a adquirir su sentido pleno al circunstancializarse; sólo los juicios singulares tienen concreción; los universales y particulares son, pudiéramos decir,

meras «intenciones judicativas», que apuntan a una «realización» plena en cada uno de los posibles juicios singulares implícitos; de tal manera, que el juicio no singular tiene formalmente una significación *deficiente,* que postula su impleción o cumplimiento significativo al referirse a la realidad singular; decir que «el hombre es racional» quiere decir algo; pero lo que en rigor hace es apuntar al ser racional efectivo de *este* hombre, y *ése,* y *aquél,* cada uno de los cuales es racional en un sentido distinto.

Si ahora trasladamos esta consideración a los raciocinios, descubrimos un hecho sorprendente: que el sofisma llamado *quaternio terminorum* amenaza a todo raciocinio, si no se distinguen con pulcritud las dos funciones del concepto que he indicado. En efecto, como precisamente el término medio de todo silogismo tiene que tomarse universalmente, e interviene en ambas premisas, su sentido riguroso no es, por lo general, idéntico en una y otra, y, por tanto, si se toman las cosas con última precisión, son cuatro los términos del silogismo. Como una misma realidad tolera diversas interpretaciones, admite predicaciones distintas—naturalmente abstractas—, que afectan a diferentes *dimensiones* suyas, y excluyen, por consiguiente, la identidad supuesta en el razonamiento. Para volver a un ejemplo ya citado, recordemos las posibles interpretaciones de una cabra como presa, res u organismo. Si yo formulase este raciocinio: «la cabra es una res; la cabra es un organismo; luego alguna res es un organismo», esto sería en rigor inexacto, porque el ser «res» no coincide en absoluto con el ser «organismo»; para hablar con precisión, habría que decir: «*lo que* es res es *lo que* es organismo», y el supuesto real de esta nueva predicación es la realidad *cabra,* por debajo de todas sus interpretaciones.

La lógica tradicional es, pues, una lógica del pensamiento abstracto. No se diga que se trata de una lógica *formal,* en el sentido de que investiga la *forma* del pensamiento; porque no estudia la forma del pensamiento efectivo, sino sólo la del pensamiento *abstracto.* Y no carece esto de interés; pero a condición de no perder de vista su carácter, y darse cuenta a la vez de que ese pensar abs-

tracto está fundado en el pensamiento concreto y efectivo, el cual tiene su propia forma, más compleja, y postula una lógica que no está hecha, ni siquiera esbozada. Casi únicamente Husserl, en su genial libro *Formale und transzendentale Logik* y en su obra póstuma—de menor alcance, pero parcialmente más madura—*Erfahrung und Urteil,* ha apuntado la necesidad de fundamentar radicalmente una «lógica mundana» *(Welt-Logik),* una auténtica «ontología mundana» *(mundane Ontologie),* cuyo primer tema sería el problema eidético de un mundo posible en general como *mundo de «experiencia pura»,* y el segundo, el *logos* del *ser* mundano objetivo (1); y su apelación a la «experiencia» como modo de evidencia de los objetos individuales, sustratos originarios de los juicios, lo conduce a la idea de un mundo como «fondo de creencias» y «dato pasivo» de la actividad judicativa, como horizonte de todos los sustratos posibles de los juicios, y en definitiva a una lógica mundana (2).

Pero el punto de vista de la fenomenología resulta en última instancia, por razones esenciales, insuficiente. Y no se crea tampoco que bastaría con apelar a los conceptos y juicios singulares. La lógica del pensamiento concreto tendría que plantearse, ante todo, el problema de las formas del pensamiento en su función efectiva, tal como lo hemos entendido a lo largo de este libro; como aquella que se ejecuta para *hacerse cargo* de una situación; de ahí la necesidad de circunstancializar también la lógica, en el sentido de una investigación de las «formas de situación», y de una apelación histórica a las formas reales de pensamiento, que reobrarían sobre la teoría apriorística o «morfología del pensar» que aquí se postula, de modo que ésta no quedase reducida a ciertas formas fácticas limitadas, por grande que sea su interés desde otros puntos de vista—el de la ciencia moderna, etc.—. Esta lógica, con ser concreta, habría de considerar los elementos o esquemas lógicos en su conexión fun-

(1) *Formale und transzendentale Logik,* Schlusswort, p. 256-257.
(2) *Erfahrung und Urteil,* p. 21-36.

cional, y tendría que elaborar, por tanto, la teoría de las «formas de conexión» correspondientes. Y esta lógica, que sería capaz de dar razón de las *estructuras lógicas* del pensamiento del hombre primitivo—abandonado hasta ahora a una mera consideración psicológica, sociológica o, si vale la expresión, «teratológica», como una manifestación del contrasentido y el absurdo—, lo mismo que de las del pensamiento científico más riguroso, incluiría dentro de sí y situaría en su perspectiva justa la lógica tradicional, como teoría abstracta de ciertas formas muy determinadas de pensamiento, definido por unos supuestos precisos y por su ordenación a un repertorio de operaciones muy limitado, que no agota el horizonte de las posibilidades efectivas.

Esta lógica aparecería—de acuerdo en esto con la más vieja tradición—como *órganon* o instrumento; pero no como mero instrumento de la ciencia, sino como *órganon* del trato pensante con la realidad, exigido por el modo concreto de encontrarse en ella que caracteriza a la vida humana. Naturalmente, aquí no se puede hacer sino esto: señalar el punto preciso en que irrumpe en nuestro horizonte vital la necesidad y el problema de la lógica. Pero esta altura de nuestra meditación nos obliga, en cambio, a plantear con cierta minucia otro núcleo de problemas decisivos, que han sido considerados habitualmente como las cuestiones centrales y casi únicas de la filosofía, y tratados casi siempre *ex abrupto,* pero que adquieren distinta figura cuando se los ve nacer y constituirse como problemas dentro de su perspectiva real. Veámoslo.

VIII

EL SER Y LAS COSAS

PENSAR, SABER Y CONOCER

VIMOS al comienzo del capítulo II que el hombre se encuentra en estado de incertidumbre cuando no sabe a qué atenerse respecto a su situación, y por tanto le resulta imposible la acción vital; literalmente, no sabe qué hacer. Vimos también que el hombre, en ese caso, ejecuta determinadas operaciones, ordenadas a salir de su incertidumbre, y que se llaman *pensamiento*, dando a esta palabra su sentido más general. Pensar es, por tanto, lo que el hombre hace para saber, en el sentido concreto de saber a qué atenerse, que es el primario y radical. Cuál sea la forma de ese pensamiento, no está dicho, desde luego; porque, aunque propenderíamos a identificarlo con la operación mental que conduce al conocimiento, un examen atento de las cosas nos muestra que las posibilidades son múltiples, y que de hecho se han realizado históricamente en toda su diversidad. Consideremos, para tomar algún ejemplo, tres formas de pensamiento, esto es, tres métodos para saber a qué atenerse acerca de una situación, que son ajenos a lo que llamamos conocimiento en sentido estricto: las ordalías primitivas, la sabiduría o «sapiencia», tal como aparece en los libros sapienciales, y los oráculos griegos.

En primer lugar, las ordalías. Se conocen con este nombre, como es bien sabido, ciertas pruebas, frecuentes en la Edad Media, pró-

ximas a los llamados «juicios de Dios», y que se encuentran también, en distintas formas, en Grecia, en los pueblos semíticos de la antigüedad y entre los primitivos. Pero precisamente las ordalías son un ejemplo de cómo tras un esquema idéntico—la decisión o adivinación por medio de una prueba a que se someten las personas en cuestión—se ocultan realidades efectivas muy distintas. Veremos cómo el «principio» de las ordalías varía esencialmente, y por tanto su significación vital. Aquí sólo me interesan las ordalías en su forma primitiva, en aquella que tiene una vigencia extrañamente arraigada en Africa, en Australia, en Nueva Guinea, en Polinesia, es decir, en la casi totalidad de las poblaciones observadas por los etnólogos (1).

En su versión más frecuente, la ordalía consiste en tomar un veneno, que mata al que lo ha bebido, o bien es vomitado, y resulta inofensivo; en el primer caso, se prueba la culpabilidad del sujeto; en el segundo, su inocencia. Los primitivos tienen una confianza inquebrantable en la ordalía, no admiten que pueda fallar, y por consiguiente no tienen el menor inconveniente en someterse a ella, porque creen que, si son inocentes, no corren el menor peligro. Pero este uso no tiene sólo una finalidad judicial: se sirven de la ordalía también para averiguar algo, para decidir una cuestión, para saber a qué atenerse; la ordalía tiene, pues, un valor de adivinación. Su función primaria es, por tanto, un *saber*. Por ejemplo, aparece un blanco en el territorio; no se sabe si su presencia va a ser saludable o funesta, si se le debe dejar entrar o no; algún hombre—o algunos animales—deben tomar el veneno *para saber a qué atenerse*, para saber si se debe hacer una cosa u otra; el uso judicial no es más que un caso particular, aunque especialmente importante y frecuente: se trata de saber si alguien es culpable o no. El supuesto de todo ello es la creencia de que hay una relación efectiva, de índole má-

---

(1) Puede verse un estudio detallado de las ordalías primitivas, con abundantes testimonios, de gran interés, en Lévy-Bruhl: *La mentalité primitive*, capítulo VIII (4.ª ed., 1925, p. 244-294).

gica, entre la bebida y la culpabilidad, es decir, el mal principio, o bien la verdad que se quiere descubrir. No se trata, pues, de que el veneno tenga una «naturaleza» de la cual se deriven determinados efectos, por ejemplo matar al que lo injiere; está en conexión inmediata con la situación a que se aplica, y sus efectos dependen de ella—de la culpabilidad o la inocencia, en los casos judiciales—y no de su «consistencia»; por eso los africanos o los australianos no desconfían, no se preocupan de fiscalizar la preparación del brebaje, de comprobar su dosis, etc.; es decir, de las cosas que parecerían más importantes a un europeo.

Esto muestra la distancia entre la ordalía primitiva y el «juicio de Dios» en la Edad Media cristiana; en este último caso se trata de la creencia de que Dios no permitirá la injusticia de que el que tiene razón sea vencido o el inocente sea declarado culpable; es decir, el resultado de la ordalía es *indicio* de la verdad, porque Dios se sirve de él para manifestarla; el supuesto de esta creencia es un *pacto* con Dios, y su vicio radical, la *unilateralidad* de éste: se conviene con Dios en que tal acontecimiento físico—la resistencia al hierro candente, la victoria de un luchador, etc.—corresponda a la inocencia del acusado, sea señal de ella; ahora bien, falta el consentimiento de Dios a ese convenio, y de ahí su gratuidad. Pero, salvo esto, hay un enlace causal y «natural» entre los diversos momentos de la prueba. Pues bien, esto es lo que falta radicalmente entre los primitivos: ni se trata de la «naturaleza» del veneno y de su acción real y física sobre el organismo, ni de la intervención de una voluntad justa que decida en vista de los términos del problema; la aplicación de la ordalía, por sí sola, pone en marcha el mecanismo de la decisión, por su conexión inmediata con aquello que se trata de decidir. Adviértase que el «culpable» puede ser ignorante de su crimen, puede haber «entregado» o condenado a otro hombre, sin saberlo siquiera, por la acción de un principio malo residente en él, y éste es el que propiamente es destruído por el veneno; hasta tal punto, que en algunos lugares—así entre los bangala, en el Congo superior—se admite que el veneno lo tome un

animal, en representación del culpable, y si aquél muere, el principio maléfico queda anulado, salvándose la vida del hombre; por lo general, el acusado tiene sujeto al animal con una cuerda para asegurar la «comunicación».

Así se explica el que en el Congo se recurra también a la ordalía del veneno o del agua hirviente para averiguar si un enfermo morirá o sanará (1); incluso en una discusión, el medio más sencillo y seguro de zanjarla es la ordalía (2). Es decir, cuando el primitivo no sabe a qué atenerse, tiene que hacer algo para hacerse cargo de la situación; y una de las cosas que puede hacer—con todo rigor, una de sus formas de pensamiento — es desentenderse de la cosa misma de que se trata—la conducta del acusado, sus acciones pretéritas efectivas, la situación jurídica en litigio, el estado del organismo del enfermo—y ver qué pasa cuando se bebe un brebaje o se introduce la mano en agua hirviendo; y adviértase que así es como el primitivo logra una plena certidumbre, hasta el extremo de que asiente al fallo adverso, incluso contra su estado de creencia anterior, y admitirá su culpabilidad ignorada, por ejemplo, su hechicería nocturna durante el sueño, antes que la invalidez de la ordalía. La certidumbre máxima no se obtiene, pues, por un ejercicio de las actividades mentales del individuo, ni por una referencia a algo parecido a la fe religiosa, sino por la apelación a lo *social*, por la puesta en marcha de un *uso* vigente, cuya función es el establecimiento automático de la certeza, con la misma inmediatez con que nuestros usos sociales deciden el modo de vestir o saludar, o la ley establece una relación jurídica. El grupo social, con su inserción en un círculo de latencias mágicas, es el órgano de la certeza, y por eso es estrictamente social la forma de «pensamiento» que consiste en la apelación a la ordalía, y ésta, en sus menores detalles, está regulada socialmente, con arreglo a una pauta sin la cual carecería de eficacia y, por tanto, de certidumbre.

---

(1) Véanse los testimonios de Bentley y Cavazzi citados por Lévy-Bruhl, páginas 250-251.

(2) Cf. *ibid.*, p. 247.

En segundo lugar, consideremos la literatura sapiencial, tal como aparece en los pueblos orientales, y concretamente entre los hebreos. La sabiduría o sapiencia no es un conocimiento por principios, como ocurre con la σοφία aristotélica, definida como ἐπιστήμη καὶ νοῦς, ciencia y visión noética de los principios desde los cuales se hace la demostración. Se trata, más bien, de un saber para dirigirse en la vida, para salir de apuros, para hacerse cargo de una situación difícil; el libro de Job expresa dramáticamente la función de la «sapiencia» como modo de comportamiento en la más extremada desolación; un punto de partida análogo se encuentra en algunos textos caldeos, en que el hombre justo se queja de su agobiante desgracia, de su abandono y miseria, a pesar de su buena conducta (1). En esta situación, ¿qué hacer? Es decir, ¿qué se puede pensar? En modo alguno se sigue de ella un intento de *conocimiento;* más bien al contrario, se subraya la incomprensibilidad de lo real. «¿Puede acaso sacarte de tu angustia tu clamor y todos tus vigorosos esfuerzos?», pregunta Eliú *(Job,* XXXVI, 19). Y agrega: «Mira: Dios es sublime en su poder. ¿Quién como El terrible? ¿Quién jamás le dió normas de conducta? ¿Quién jamás pudo decirle: Has hecho mal?... Mira: Es Dios tan grande que no le conocemos. El número de sus años no es investigable... ¿Quién será capaz de conocer las extensiones de las nubes, los fragores de su pabellón?...» (2). Y después, la larga enumeración de lo ignorado y desconocido, puesta en boca de Dios en los capítulos XXXVIII y XXXIX, donde se mezclan, por cierto, los últimos misterios —«¿Dónde estabas al fundar yo la tierra? Dímelo, si tanto sabes» (3). «¿Se te han abierto las puertas de la muerte? ¿Has visto las puertas de la fúnebre tiniebla?» (4)—con las cuestiones naturales, en el sentido de los «fisiólogos» griegos.—«¿Has bajado tú hasta las fuentes del mar, te has paseado por las profundidades

(1) Cf. L. Delaporte: *La Mésopotamie* (1923), p. 233.
(2) *Job.*, XXXVI, 22, 26, 29. (Versión Nácar-Colunga).
(3) *Job.*, XXXVIII, 4.
(4) *Ibid.*, 17.

del abismo?» (1). «¿Cuál es el camino por donde se difunde la niebla? ¿Por dónde se echa sobre la tierra el viento solano?» (2). «¿Sabes tú el tiempo en que paren las gamuzas? ¿Asististe al parto de la cierva?» (3)—. Y la respuesta de Job es ésta: «¡Cuán pequeño soy! ¿Qué voy a responder? Pondré mi mano sobre mi boca. Una vez hablé, no hablaré más. Dos veces, no añadiré palabra» (4).

Y en los *Proverbios* (5) se lee: «Yo, la sabiduría, tengo conmigo la discreción, poseo la ciencia y la cordura. Temer a Dios es aborrecer el mal; la soberbia, la arrogancia, el mal camino, la boca perversa, las detesto. Mío es el consejo y la habilidad, mía la inteligencia, mía la fuerza. Por mí reinan los reyes y los jueces administran la justicia. Por mí mandan los príncipes y gobiernan los soberanos de la tierra.» Y en el *Eclesiastés,* después de decir que «donde hay mucha ciencia hay mucha molestia, y creciendo el saber, crece el dolor» (6), se escribe: «La sabiduría da al sabio una fuerza superior a diez potentes que gobiernan la ciudad» (7). Y en la *Sabiduría,* después de una enumeración de saberes sobre el universo, se lee: «Todo lo que me estaba oculto lo conocí a las claras, porque la sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó» (8).

Se podrían multiplicar los textos de sentido análogo. «El principio de la sabiduría es el temor de Dios» (ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν θεόν), según la expresión del *Eclesiástico* (9); éste es acaso el pasaje de significación más explícita. Pero adviértase que lo decisivo no es la pura referencia a Dios, pues hay otros modos de saber —la teología, concretamente—cuyo sentido pende de Dios, pero que son *conocimiento.* Aun en los contextos en que la «sapiencia»

(1) *Job.,* XXXVIII, 16.
(2) *Ibid.,* 24.
(3) *Ibid.,* XXXIX, 1.
(4) *Ibid.,* XL, 3-5.
(5) *Proverbios,* VIII, 12-16.
(6) *Eclesiastés,* I, 18.
(7) *Ibid.,* VII, 19.
(8) *Sabiduría,* VII, 21.
(9) *Eclesiástico,* I, 14.

aparece como natural y adquirida por el hombre, no dada por Dios, no consiste propiamente en una inquisición del ser de las cosas, sino en una entrega y confianza en Dios, en una aquiescencia a sus decretos, reconocidos como inescrutables. En cierto sentido, podría decirse que la sapiencia consiste en renunciar a *conocer*, precisamente porque Dios excede de nuestra capacidad, estamos en su mano y sus decisiones son inaccesibles; el único modo de saber a qué atenerse es reconocer esa incognoscibilidad, contar con ella, actuar en vista de esa efectiva situación; y por eso hay que *orar*, hay que pedir a Dios que nos comunique su sabiduría. Todo intento de conocer por cuenta propia, con olvido de la inescrutabilidad de Dios, es un error, no en sentido estrictamente intelectual, sino más bien un *yerro*, un extravío que conduce a la necedad y la vanidad, esto es, al vacío de la vida. Por eso dice Job: «Sé que lo puedes todo, y que no hay nada que te cohiba... Cierto que proferí lo que no sabía, cosas difíciles para mí, que no conocía» (1). Esta actitud mental, este *método*, si vale la palabra, transparece del modo más claro y eficaz en un pasaje de la *Sabiduría* donde se justifica el porqué y la finalidad de la conducta del sapiente: «Pues ¿qué hombre podrá conocer el consejo de Dios, y quién podrá atinar con lo que quiere el Señor? Porque inseguros son los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos muy aventurados; porque el cuerpo corruptible agrava el alma, y la morada terrestre oprime la mente pensativa; pues si apenas adivinamos lo que en la tierra sucede, y con trabajo hallamos lo que está en nuestras manos, ¿quién rastreará lo que sucede en el cielo? ¿Quién conoció tu consejo, si tú no le diste sabiduría y enviaste de lo alto tu Espíritu Santo? Así es como se han enderezado los caminos de los que moran sobre la tierra, y los hombres aprendieron lo que a ti es grato, y por la sabiduría fueron salvos» (2). De esta actitud—inicialmente humana en sentido estricto, pues la sabiduría, aun en la medida en que es de origen divino, ha

(1) *Job.*, XLII, 2-3.
(2) *Sabiduría*, IX, 13-18.

de ser *buscada* y *recibida* por el hombre (1)—, de este modo de *pensar,* pues no se trata de cosa distinta, brota un *saber,* es decir, un saber a qué atenerse, en su sentido más riguroso, y que no se identifica en modo alguno con lo que podemos llamar *conocimiento,* en la significación precisa de este término, que más adelante habrá que esclarecer.

Por último, echemos una ojeada al sentido de los oráculos griegos. El oráculo (μαντεῖον) es el «dicho» adivinatorio—*oraculum* se deriva en latín de *os,* boca— y también el lugar donde reside el numen que adivina; μαντεία o μαντική es el arte de la adivinación, que Platón ponía en relación con la palabra μανία o locura, aunque etimológicamente no se justifique este parentesco (2). Los griegos consultaban a los oráculos—Delfos, Dodona—, como es bien sabido, al iniciar empresas importantes, es decir, cuando necesitaban saber a qué atenerse respecto al futuro incierto; estos oráculos eran, pues, presagios provocados, por medio de los cuales se descubría el curso de los acontecimientos aún no presentes, y se podía orientar la conducta; puede verse en Herodoto el uso constante de ellos, sobre todo la apelación al «numen que reside en Delfos», de veracidad comprobada por Creso después de un curioso «examen de oráculos», sumamente significativo (3).

Pero ¿cuál es el *supuesto* de los oráculos helénicos, es decir, qué es lo latente que descubren o patentizan? En Herodoto se encuentra una respuesta especialmente clara a la pregunta: cuando Creso, vencido y despojado por Ciro, manda preguntar a Apolo si no se avergüenza de haberlo engañado con sus oráculos délficos, llevándolo a la guerra contra los persas y así a su pérdida, la Pitia, aparte de insistir en la imprudencia de Creso, que no se detuvo a interpretar bien los ambiguos oráculos, da una respuesta decisiva: Τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῷ—el destino fatal

---

(1) *Proverbios,* I, 20-II, 9.
(2) *Fedro,* 244 b-c.
(3) Herodoto, I, 46-49.

es imposible de evitar hasta para un dios (1)—. Es decir, el supuesto del oráculo, y la razón, al mismo tiempo, de su limitación e insuficiencia, es el destino, la μοῖρα, superior a los mismos dioses —aunque secundariamente se identifique a veces con una divinidad, la Moira—; es, a la vez, el motor de la tragedia antigua. La *moira* significa, en primer lugar, la *parte;* es una voz próxima a μέρος; esta parte es la porción asignada a cada cual, lo que le toca en suerte, y por tanto, la suerte misma; finalmente, el destino, hado o fatalidad, aquello que necesariamente ha de acontecer, lo que *tiene que ser*. Esta realidad ineluctable es ajena a toda voluntad, incluso a las de los dioses, que se encuentran también sometidos a ella; es, pues, la estructura inexorable de lo real, con lo cual hay que contar sin remedio. El oráculo—cuyo sujeto inmediato, por supuesto, no es la *moira,* sino el dios, por ejemplo Apolo—denuncia o indica esa realidad, que no *dice* ni *oculta,* según la frase de Heráclito (2). La apelación a la Pitia es, pues, lo que el griego hace cuando de verdad quiere saber a qué atenerse respecto a la realidad fundamental; y el resultado de ese *pensar* no es un *conocimiento,* sino un *signo*—σημαίνει, dice Heráclito—, que lo orienta y le hace dirigir su conducta.

Aunque es una cuestión oscura y que requeriría una indagación delicada y minuciosa, podría verse en alguna dimensión de esta idea de la *moira* un análogo preteorético de la idea de naturaleza, algo así como una versión mítica de la *physis*. En el capítulo anterior intenté reconstruir la génesis de la idea de naturaleza entre los griegos, derivándola de la estructura de su vida en un momento determinado, y en función de un proyecto vital concreto. Vimos cómo la naturaleza es, en definitiva, lo inmutable, lo que, por no tolerar mudanza, es siempre seguro; pues bien, la *moira,* en términos míticos, implica la misma exigencia de seguridad e inmutabilidad; la razón última de las cosas patentes se encuentra en su destino la-

(1) Herodoto, I, 91.
(2) Heráclito fr. 11.

tente; pero, en rigor, no hay *camino* para ir de lo uno a lo otro, y por eso el hombre no puede *llegar* a ello, sino sólo recibir la certeza de los dioses, concretamente del oráculo. Vimos también que la idea de naturaleza surge cuando se cuenta con una *identidad*—al menos en principio—de lo patente y lo latente; entonces hay un camino para llegar a la instancia suprema, y el hombre puede alcanzar por sí mismo la certeza; por esto, la noción de la *physis* va unida íntimamente a la del *método*, la vía del descubrimiento, es decir, de la verdad. En el momento en que Parménides va a apelar conjuntamente al *nus* y al *logos*, para ver y discernir lo que es real, adquiere forma intelectual la idea de naturaleza; porque conviene no olvidar que nuestra imagen habitual de los primeros presocráticos, por ejemplo de los milesios, está influída decisivamente por la interpretación de Aristóteles, tan tardía y cargada de resonancias. Y en ese momento aparecen las cosas como algo que *es*, y que por ser puede ser *conocido*. Al lícito manejo pensante de las cosas en la opinión o *doxa* sucede la relación cognoscente con ellas mediante el *nus*, en la cual se constituyen como lo que *es* (ἐόν). Y aquí echa mano Parménides de la Moira, de la fatalidad o destino, cuando escribe: οὐδὲν γάρ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος· ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι—no hay ni habrá nunca nada fuera del ente, ya que la fatalidad (la Moira) lo encadenó para que fuese un todo inmóvil (1)—; a ese todo es a lo que se va a llamar con propiedad naturaleza. Y recuérdese el carácter de *mando* que descubríamos en la noción de principio (ἀρχή), la índole imperativa y, en definitiva, divina que tuvo para los griegos la naturaleza.

Por otra parte, el doble sentido de la naturaleza como la naturaleza de cada cosa y la Naturaleza una, con mayúscula, corresponde a los dos sentidos de la *moira*, como «parte» o «porción» asignada a cada cosa, como su «suerte» particular, y como Fatalidad o Destino que envuelve todo lo real y significa su estructura inmutable, su legalidad interna. Por cierto, mientras Comte derivaba del mo-

---

(1) Parménides, fr. 8.

noteísmo la idea de naturaleza, como fase correspondiente a él en el estado metafísico de la mente, la verdad es—dentro del mundo griego—estrictamente lo contrario: se va de la idea de *Moira*—compatible con los dioses, y en cierto sentido opuesta a ellos—a la de Naturaleza, y de ésta a la de un Dios único, vagamente barruntado en Anaxágoras, postulado y entrevisto en Sócrates y, más aún, en en Platón, temáticamente considerado—aunque no sin vacilaciones y dificultades internas—en el aristotelismo.

La diferencia entre la *moira* y la *physis* corresponde a la distancia entre ese modo de pensar que es la *adivinación* de lo fatal mediante el oráculo y aquel que consiste en *conocer* lo que es mediante el *nús* y el *logos*. Se trata de dos formas de pensar, que conducen a dos maneras de saber a qué atenerse: la primera estriba en poder contar con lo decretado, con lo que ha de acontecer (τὸ πεπρώμενον); la segunda, por el contrario, consiste en *conocer*, esto es, en saber lo que las cosas son (τὸ ὄν). Pero ahora, una vez que hemos visto que el pensamiento, cuyo término es el saber, no lleva forzosamente al conocimiento, sino que éste es una posibilidad entre otras distintas, de las cuales hemos considerado tres, tenemos que preguntarnos por el conocimiento mismo.

EL CONOCIMIENTO Y SU FUNCIÓN

Si queremos manejar los conceptos con alguna precisión, tenemos que historizarlos, como hemos visto repetidas veces a lo largo de este libro; cuando hablamos del conocimiento, no tenemos más remedio que referirnos a lo que el hombre ha hecho en una o varias situaciones determinadas, en lugar de partir de una «idea» previa o definición que del conocimiento forjemos; y sólo partiendo de esa realidad *histórica* del conocer, de esa efectiva ocupación humana, con su fecha más o menos precisa, podremos decidir luego si otras ocupaciones, emergentes de situaciones distintas, son conocimiento o no, y en qué sentido.

No es dudoso cuál ha de ser nuestro punto de partida: el quehacer que los griegos inician hasta el siglo VI a. de C. y que va a diferenciarse, relativamente pronto, en tres formas distintas aunque conexas: la filosofía, la ciencia y la historia. Se podría pensar que es preferible partir de lo que conocimiento significa para nosotros, ya que es lo que en definitiva nos interesa; pero—aparte del hecho nada exiguo ni desdeñable de que no sabemos bien lo que nosotros mismos entendemos por conocer—nuestro conocimiento *viene* del de los griegos—con esto queda dicho ya que no es el mismo—, y para entenderlo tenemos que considerarlo originariamente, es decir, retrotrayéndonos a aquello de donde viene, para verlo en estado naciente, esto es, haciéndose, llegando a ser o—mejor aún—*teniendo que ser.*

Anteriormente apunté que el conocimiento emerge de la situación en que se encuentra el hombre cuando las cosas le han fallado, y por ello su situación ha venido a ser otra que aquella en que estaba y respecto a la cual sabía a qué atenerse; entonces el hombre se hace cuestión de la nueva situación, lo cual implica el preguntarse qué ha pasado, cómo se ha venido de la anterior a ésta; y esto obliga, como vimos, a averiguar cómo es la cosa para que pueda haberle acontecido ese fallo; o, lo que es lo mismo, *qué es* esa cosa. Pero todavía no nos basta con esto, si queremos, no ya distinguir el conocimiento de otros modos de trato con las cosas y ver la dimensión vital en que surge, sino derivarlo realmente de la vida humana en su concreción histórica, y por tanto *entenderlo* o dar razón de él. Porque, en efecto, siempre le han fallado al hombre, más o menos, las cosas; y sólo en un momento preciso lo ha llevado ese fallo a conocer en sentido riguroso; lo cual significa que, si bien el fallo de las cosas es condición necesaria del conocimiento, no es suficiente, y hace falta que la situación se integre con otros ingredientes para que el hombre, de hecho, ejercite esa «posibilidad» suya que llamamos conocer.

Por otra parte, la orla de latencia que envuelve la vida lleva al hombre a otro modo de saber—de saber a qué atenerse—, que es

un saber radical o de ultimidades; pero aun permanece indeciso si ese saber ha de ser o no *conocimiento;* el mito, la religión y la filosofía son tres posibilidades de saber *último*, suscitado por lo latente, y en rigor sólo la tercera es *per se* conocimiento. Necesitamos, pues, precisar los supuestos en virtud de los cuales el fallo de las cosas y el halo latente de nuestra vida mueven a ejecutar la operación cognoscente.

Conviene tener presente que los fragmentos de los presocráticos que han llegado hasta nosotros han sido transmitidos por filósofos posteriores, que tenían tras sí una larga tradición de *conocimiento* y que, por tanto, los interpretan desde ese supuesto, que les parece obvio; pero puede ser instructivo comparar el sentido que las ideas de los primeros presocráticos adquieren, por ejemplo, en manos de Aristóteles y el que a veces transparece en los contados pasajes en que se conserva en su literalidad la expresión de «los que primero filosofaron», como Aristóteles gusta de llamarlos. En el capítulo III del libro I de la *Metafísica,* Aristóteles, después de establecer que la ciencia buscada (ζητουμένη ἐπιστήμη) o filosofía primera es ciencia de las causas y principios, y enumerar los cuatro sentidos en que se habla de causas, intenta rastrear los antecedentes de su propia doctrina en las opiniones de los que antes se dedicaron a la investigación de los entes y filosofaron acerca de la verdad (περὶ τῆς ἀληθείας). Ante todo, es significativa esta expresión si la comparamos con un párrafo posterior (1), en que, después de recoger la opinión de Tales, escribe Aristóteles: «Hay además algunos que piensan que también los teólogos más antiguos, muy alejados de la generación actual, tuvieron esta opinión acerca de la naturaleza: en efecto, hicieron padres de la generación a Océano y Tetis, y los dioses juran por el agua, que los mismos poetas llaman Estigia. Lo más digno de honor es, en efecto, lo más antiguo, y el juramento es lo más digno de honor.» ¿Qué quiere decir esto?

Es claro que Aristóteles distingue dos ocupaciones muy distin-

(1) *Metafísica*, I, 3, 983 b 27-33.

tas: la de los antiguos, que «teologizaron», y la de los modernos, que «filosofaron» (θεολογήσαντες, φιλοσοφήσαντες); y subraya que los primeros son ya remotos; es decir, que a mediados del siglo IV se llevaba ya largo tiempo en la nueva actitud. ¿Cuál es ésta? A mi parecer, precisamente la que llamamos conocimiento; filosofar es filosofar «acerca de la verdad»; esta expresión se encuentra con frecuencia en Aristóteles (1) y no quiere decir, desde luego, ninguna teoría de la verdad, que en balde se buscaría entre los presocráticos; se trata, más bien, de una indagación sobre las cosas *mismas,* de una manifestación o patentización de lo que éstas, *de verdad* o *en el fondo,* son; nada de esto habría en los que dijeron que Océano y Tetis eran los padres de la generación, porque este *mito,* si bien nos hace, en cierto modo, saber a qué atenernos en última instancia, y por eso se aproxima a la filosofía (2), lo que hace es apelar de las cosas a una instancia que les es ajena y hacia la cual no hay camino que parta de lo dado. Pero lo que más interesa es la apelación a la *antigüedad;* lo más antiguo—por ejemplo, el agua—es *principio,* ἀρχή; es decir, lo que las cosas *eran*—se entiende, desde siempre—y por eso *siguen siendo* y *serán* siempre; el uso «técnico» de la palabra principio en la filosofía aristotélica puede encubrir este elemental sentido, que es el radical. Un pasaje conservado del tratado de las *Opiniones físicas* de Teofrasto (3) es especialmente significativo. En él se cita un fragmento de Anaximandro, al parecer con sus mismas palabras, pues a Teofrasto le extrañan un poco y llama la atención sobre ellas, y que es tal vez el texto filosófico más antiguo que se conserva en su expresión originaria. «Anaximandro —escribe Teofrasto—dijo que el principio y el elemento de las cosas es lo indeterminado (τὸ ἄπειρον); siendo el primero en dar este nombre al principio. Dice que éste no es ni agua, ni ningún otro de los llamados elementos, sino una naturaleza distinta, indetermi-

---

(1) Cf. I, 7, 988 a 20; II, 1, 993 a 30, b 17, 20.
(2) *Metafísica,* I, 2, 982 b 18-19.
(3) Ritter-Preller, n. 16.

nada, de la cual surgen todos los cielos y los mundos que hay en ellos; *y a aquello de lo cual tomaron su origen las cosas, vuelven en su disolución, dándose así mutuamente reparación y satisfacción por la injusticia según el orden del tiempo*, como dice en términos un tanto poéticos.» Es decir, se trata del origen, de lo más «antiguo» o arcaico, que por eso es principio—quede en pie la cuestión de si Anaximandro usó la expresión *arkhé*—; pero lo decisivo es que ese principio *permanece*, esto es, sigue ahí, detrás de las cosas que se tienen delante, como fondo subsistente de realidad, y a él se *reducen*, vuelven al disolverse y perder su peculiaridad, determinada por el predominio «injusto» de uno de los contrarios; «el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo» (ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω μία καὶ ὡυτή), dirá Heráclito (1). Y, según el testimonio de Aristóteles (2), Anaximandro dice que el principio o *ápeiron* lo abarca y gobierna todo, y que es *inmortal e imperecedero* (ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον), de acuerdo en esto—añade—con la mayoría de los «fisiólogos».

Es decir, los griegos de esta nueva época, en lugar de estar en la creencia de que los dioses han configurado un mundo sobre el que se cierne una fatalidad o *moira* incoherente con las cosas y con nuestras propias posibilidades, de suerte que sólo podemos saber a qué atenernos respecto a ella si nos es manifestada desde fuera, en el mito o en el oráculo; en lugar de estar, repito, en esta creencia, se hallan desde luego en otra: que detrás de la multitud cambiante de las cosas hay algo que *había ya* antes, previo a todas ellas, desde siempre, con una contextura inmutable y fija; en segundo lugar, que ese algo está en relación directa con las cosas, de manera que éstas dependen de ello y cuanto tienen de realidad y de variación «se sigue» de ese principio, que además de ser principio, es decir, primero y más antiguo, fondo *arcaico* de la realidad, es principio *de las cosas;* en tercer lugar, que hay un camino efectivo del principio a las cosas y de las cosas al principio, que uno y otras son

(1) Fr. 60. Ritter-Preller, n. 36 d.
(2) *Física*, III, 4, 203 b 11-13.

«reductibles» y, por tanto, poseen una última identidad—por esto es decisivo el camino de ida y vuelta, el originarse y volver al origen, la identidad del camino hacia arriba y el camino hacia abajo, que no tendría ningún sentido a propósito de la *moira*—; por último, que este camino es accesible al hombre por vía intelectual, precisamente en virtud de esa identidad radical de lo que ya *era*—el principio—con lo que *es*—las cosas—y lo que *será*—la misma *arkhé*, en cuanto término de la disolución de las cosas pasajeras y mudables—. Esa reparación o justicia—δίκη—que se dan mutuamente las cosas, como dice Anaximandro, por la injusticia «según el orden del tiempo»—κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν—, es tal vez la primera forma, con nombres un tanto poéticos—ποιητικωτέροις ὀνόμασιν—, como dice Teofrasto, en que funciona en Grecia, en sentido intelectual, el *dar razón*—λόγον διδόναι—en que va a consistir la operación radical del conocimiento. Y el acceso del hombre, por medio de la mente o *nus*, al principio arcaico, antiguo, inmutable y rector de la realidad, en un esencial regreso de lo principiado a su principio, tiene su expresión acabada en la sobrecogedora introducción del poema de Parménides.

Porque conviene no olvidar que no se trató de ninguna broma. En virtud de los supuestos o creencias apuntados, el hombre griego va a iniciar una operación, rigurosamente pavorosa y tremenda, que consiste en el intento de echar mano de lo que constituye el fondo mismo de la realidad; el hombre del siglo VI va a atreverse nada menos que con la Moira, que, naturalmente, dejará de ser tal Moira para convertirse en *physis;* va a tener, pues, una auténtica revelación de la realidad. Pero no es esto lo más grave: como es él quien va a recorrer ese camino o método, quien va a forzar al principio a aparecer y manifestarse, esa revelación es en rigor una *des-velación*, un violento descubrimiento del trasfondo radical y arcaico—las ἀρχαί van a ser para Empédocles ῥιζώματα πάντων—de lo que hay. Y esto es la *verdad*, la *alétheia*. Por esto, frente a los que teologizaron, los filósofos son los que ejercitan su indagación *acerca de la verdad* (1),

(1) Repárese en que Ross traduce esta expresión, en su versión de la

los que intentan averiguar —*verum facere*—lo que las cosas *son*, desvelando lo que *eran* ya en su principio y, por tanto, *serán siempre* en el fondo.

Estos son los supuestos del conocimiento, tal como ha aparecido por primera vez entre los griegos; sólo ellos lo han hecho posible y, a la vez, necesario; y están a la base del modo estrictamente nuevo de saber a qué atenerse que constituye su función vital. Pero esta forma de *pensar* y de *saber a qué atenerse*, irreductible a las anteriores, que llamamos *conocimiento*, reobra sobre la propia realidad respecto a la cual el hombre necesita saber a qué atenerse y determina una nueva interpretación de ella. Veámosla.

LO QUE HAY Y LO QUE ES

Entendemos por realidad aquello que encontramos o podemos encontrar, de un modo o de otro; ese término *realidad* designa, pues, *lo que hay*. La «vaguedad» de esta expresión, lejos de ser un inconveniente, resulta preciosa, porque excluye toda determinación de modos particulares de *haber;* conviene no confundir lo que *hay* con lo que *existe*, porque existir es un modo muy concreto de haber, propio de algunas cosas; lo que ocurre es que a veces el idioma emplea ambos términos como sinónimos; y no por azar, sino porque en ciertos casos, el modo de haber o no haber una cosa es su existencia o inexistencia; se entiende, el modo que importa o interesa en la circunstancia y desde el punto de vista efectivo en ese caso.

El hombre tiene que «habérselas» con lo que hay; este tener que habérselas no es algo añadido o azaroso, sino que pertenece a su esencia: el hombre está con las cosas, abierto a ellas, haciendo algo con ellas, y, por tanto, «lo que hay» es un constitutivo suyo; no se trata de una mera «coexistencia», en el sentido de la «yuxtaposición»

Metafísica, así: *about reality before us;* y en su comentario al texto griego, *the truth in general, the ultimate nature of things.*

de otras cosas junto a mí, sino de que el modo de ser «yo mismo» es la referencia a lo otro que yo, sentido como realidad; es decir, yo sólo soy yo *teniendo que habérmelas con lo que hay;* y ese «tener que» es justamente lo que confiere su carácter *real* a las cosas, carácter del que probablemente carecen para el animal; porque éste, que está entre las cosas, las usa, las busca, se protege de ellas, huye de su amenaza, no *tiene* que habérselas con ellas; y con esto caemos en la cuenta de que ese peculiar carácter de *presión* o *instancia* que las cosas ejercen no les viene tanto de ellas mismas como de mí, para quien las *hay,* para quien son, en suma, *realidad.* Más adelante veremos el alcance que esto tiene.

El haber, por consiguiente, es previo a toda interpretación; de ahí su «vaguedad»; se entiende, su vaguedad desde el punto de vista de las interpretaciones, porque es justamente lo que da pie a ellas, lo que las hace, al mismo tiempo, necesarias y posibles. Pero no se olvide lo que antes advertí: todo trato con las cosas es una interpretación de ellas, porque entre ellas y yo se interpone un proyecto vital, en virtud del cual son puestas en cierta perspectiva concreta, asumen una función determinada y, por eso mismo, les corresponde algún *sentido.* Esto se manifiesta con especial intensidad y evidencia en el habla; cuando digo algo, denuncio las cosas en una interpretación determinada; este es el sentido primario del verbo griego *katagoreuein,* del que se deriva la palabra categoría; en el decir se denuncia o acusa aquello de que se habla, y la forma plenaria de ese denunciar es el *enunciar;* el decir pone, pues, las cosas en un determinado escorzo, las aísla y subraya *en tanto* que responden a una interpretación concreta; y con ello, al mismo tiempo, las distingue o discierne de las demás (recuérdese nuevamente el κρῖναι δὲ λόγῳ del poema de Parménides). Ahora bien, esta función del decir culmina en la *predicación;* en ella, la interpretación que le sirve de supuesto y fundamento queda «adscrita» a la cosa, como algo que le pertenece y la constituye, como lo que la cosa «es»; y ya vimos el carácter de identidad y permanencia que está a la base de la predicación, en virtud del cual se supone que el sujeto

de la predicación permanece idéntico con aquello de quien se dice el predicado. Pero sería un error partir de la predicación sin más ni más, porque si es cierto que la mentada función del decir culmina en ella, no lo es que tenga en ella su forma primaria. ¿Cuál es ésta?

Se propendería a pensar que es, naturalmente, el *nombre;* el nombrar algo constituye, en efecto, una interpretación y una adscripción de determinada consistencia; pero si se mira bien, se advierte que hay algo previo: los *pronombres,* en su función primaria, la demostrativa o *déictica,* que comprende la «personal», ya que, en rigor, los demostrativos son los personales de la tercera persona, o, si se prefiere, los pronombres personales son casos particulares del demostrativo, cuando señalan al que habla o a aquel a quien se habla. En el Génesis se nos cuenta cómo Adán puso nombres a las cosas; pero cuando, en el caso de la mujer, de Eva, se nos presenta a Adán dándole efectivamente nombre, sus palabras son: «*Esto* es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne... *Esta* se llamará Mujer...» (1). Es decir, el demostrativo es previo al nombre, porque supone una designación o señalamiento de lo que se va a denominar, una acotación de una porción de realidad, a la cual se refiere —toda y sola—el que habla, interpretándola. La expresión pronombre, *pronomen,* encierra un error descriptivo; originariamente no es algo que sustituye al nombre, que se pone por él, en su lugar: antes al contrario, el nombre es una abstracción y fijación del «esto», cuando se lo toma con independencia y sustantivamente; y por eso el nombre es, ante todo, nombre *sustantivo,* y añade ya una segunda interpretación a la primaria y radical, que es la *deixis,* el dedo que señala—la función elemental del lenguaje y... de la lógica: del *logos,* en suma.

A la segunda interpretación lingüística, la nominativa, se añade, antes de llegar a la predicación, una tercera, que a mi entender se encuentra en los *epítetos.* El epíteto (ἐπίθετον) es literalmente lo que se pone encima, lo que se superpone; y lo que se superpone a

(1) *Génesis,* II, 23.

las cosas es, como vimos en su lugar, la interpretación de ellas. Cuando Homero, por ejemplo, adscribe a un nombre propio un epíteto constante, interpreta el *esto*—con mayor precisión, el *éste* o *ésta*—designado por el nombre en una perspectiva determinada, como algo que es «así», y de este modo le confiere una auténtica significación. Cuando llama a Aquiles «el de los pies ligeros», a Andrómaca «la de los blancos brazos», a Ulises «el de muchos recursos», a la Aurora «la de dedos de rosa», no dice que esos sujetos *sean* tales cosas determinadas, no *predica* nada de ellos, pero les adscribe un carácter concreto, en función del cual son interpretados y vividos. Hay un pasaje de la *Retórica* de Aristóteles en que éste, a propósito del estilo, alude a esta función de los epítetos; se pueden tomar—dice—del lado malo o del lado bueno; se puede decir de alguien—por ejemplo, de Orestes—«el matricida»; pero también «el vengador de su padre»; y recuerda que Simónides, a quien un vencedor en una carrera de mulas ofrecía una cantidad pequeña, no quiso componer un poema «sobre semiasnos» (εἰς ἡμιόνους); pero que cuando le dió lo suficiente, compuso un poema en que las llamaba «hijas de caballos veloces como el viento»; es decir, el epíteto interpretaba las mulas en función de su origen asnal o de su linaje equino (1).

El uso temático del epíteto en la época preteorética—así en Homero— es significativo; no se trata todavía en él de decir lo que las cosas son, sino sólo de decirlas *como siendo tal cosa;* se entiende, de un modo permanente, que diferencia al epíteto del mero adjetivo, el cual interpreta y modifica *in casu* el nombre correspondiente, pero sin adscribirse a él, como algo que de hecho acontece a la cosa, sin constituirla en modo alguno. El supuesto del epíteto es, por consiguiente, la estabilidad de aquello a que se aplica, la posición fija del sujeto—*subjectum,* ὑποκείμενον—a que se superpone; en suma, su «consistencia».

Este supuesto se declara o explicita en la enunciación, en la pre-

(1) *Retórica,* III, 2.

dicación o *apófansis,* consistente en afirmar o negar «algo de algo» (τι κατά τινος), según la expresión aristotélica (1). Este decir enunciativo establece una conexión entre dos términos que son uno; en él, pues, no se presenta una cosa simplemente «como siendo así», sino que de ella se dice *que es* algo; nos movemos ya, por tanto, en el ámbito del «es». Pero adviértase que el supuesto previo de todo decir *lo que la cosa es* no es sino éste: que las cosas son, o—dicho con otras palabras—que *hay ser;* este es el supuesto que confiere su sentido a la pregunta *¿qué es?* (τί ἐστι;), con la cual se inicia la actitud teorética, la de los que primero «filosofaron acerca de la verdad», y se renueva, más temáticamente y en vista de la definición—correlato de la esencia—en Sócrates (2).

El conocimiento descansa, como ya vimos, en ese supuesto general de que *hay ser,* previo a todo conocimiento, como ha mostrado perspicazmente Ortega (3); es decir, en la *creencia* en el ser. Aparece, pues, *lo que es* como una interpretación de *lo que hay:* aquella que hace posible que yo me proponga conocer las cosas y, por tanto, buscar qué *son.* Pero no se crea que el nuevo punto de vista significa una simple traslación a otro ámbito, de suerte que el hombre deje de moverse en el *haber* para hacerlo en el elemento del *ser;* porque el punto de vista del ser reobra sobre el haber, del cual es inseparable; quiero decir con esto que es menester tomar en toda su literalidad y vigor la afirmación de que lo que *es* es una interpretación de lo que *hay* (el olvido de esto, dicho sea entre paréntesis, ha sido la amenaza constante que se ha cernido sobre la ontología): el ser es el ser de lo que hay; con más rigor aún, los primeros hombres que ejercen la actividad teorética, que se sitúan en la actitud del conocer, piensan que lo que hay—se entiende, *de verdad*—es el ser. Esto explica el sentido de aquella denominación antigua de la filosofía, que encontramos en Aristóteles, como

(1) *De interpretatione,* cap. 5.
(2) Jenofonte: *Memorables,* I, 1, 16.
(3) *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia*

περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία (1); sería un error total traducir literalmente esta expresión como «teoría de la verdad»; en rigor se trata de una *contemplación de lo que verdaderamente hay,* es decir, del *ente;* y esto hace comprender al mismo tiempo el sentido de las tesis de Parménides, cuando afirma que *el ente es*—τ' ἐὸν ἔμμεναι (2)—, y que el único camino de que se puede hablar es éste: *que es* —ὡς ἔστιν (3)—; sólo se puede hablar de lo que hay diciendo *que es.*

En suma: cuando, en virtud de la creencia en el ser, en la consistencia estable de las cosas—πράγματα, χρήματα—, el hombre intenta saber a qué atenerse respecto a ellas *conociéndolas,* esto es, averiguando o descubriendo el modo de comportarse ellas *mismas,* por lo que tienen de suyo, entonces lo que hay se interpreta como lo que es, y esas cosas que son se convierten en *entes*—ὄντα—. Parménides, llevado por el radicalismo propio del pensamiento helénico y por la inercia de su genial descubrimiento, no se contenta con declarar que lo que de verdad *hay* es el ente, lo que *es,* sino que identifica formalmente ambas cosas (4). Y esta identificación eleática ha encubierto casi totalmente, durante veinticinco siglos, el carácter de interpretación que tiene el ser, y por tanto ha oscurecido el verdadero puesto de la ontología en el conocimento de la realidad, es decir, de lo que *hay.*

Sin embargo, la persistencia de esa identificación hace pensar que se trate de algo más que un azar. En efecto, la propia índole del ser, una vez que se encuentra uno situado en su ámbito o elemento, induce a esa identificación con el haber; porque el ser aparece como afectado por una esencial *universalidad.* El ente es lo más universal

(1) *Metafísica,* II, 1, 995 a 30. Cf. también los pasajes indicados en el apartado anterior.

(2) Parménides, fr. 6.

(3) Parménides, fr. 8.

(4) Se encontrarán precisaciones sumamente valiosas en X. Zubiri: "Sócrates y la sabiduría griega", III, y "En torno al problema de Dios", IV (en *Naturaleza, Historia, Dios,* p. 208 y ss. y 446 y ss.).

de todo (καθόλου μάλιστα πάντων), dice Aristóteles (1); Santo Tomás, por su parte, afirma que lo primero que cae bajo la aprehensión es el ente, y que su intelección está incluída en todo lo que se aprehende: *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit... Ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter* (2). Todo aquello a lo que extiendo mi consideración me aparece como ente, y éste envuelve todas las cosas con una universalidad peculiar, que no es la del género, como Platón creyó, sino más bien la que la Edad Media llamó *trascendental*. Es cierto; pero se olvida algo decisivo: el punto de vista en que previamente me he colocado, y que no es otro que el del conocimiento. En efecto, todo lo que considero es ente, porque todo lo que *conozco* lo es, ya que el ser es la interpretación de lo real—de lo que hay—cuando mi trato con ello es justamente el conocimiento. Tan pronto como me sitúo en la actitud consistente en conocer—se entiende, en intentar conocer—, lo que hay se me presenta *sub specie entis*, bajo el aspecto o figura del ser, porque el ser, como hemos visto antes, es el *supuesto* de esa actividad llamada conocimiento. Es decir, cuando trato de conocer o, lo que es lo mismo, de averiguar lo que las cosas *son*, parto ya del ser que creo que tienen; el mero preguntarme por el ser «pone» ya su ámbito, el que hace posible la pregunta y le da sentido, y mientras permanezco en él lo identifico sin más con lo que hay. Pero esto significa, literalmente, quedarse en una interpretación, sin advertir que lo es, y confundirla, por tanto, con la realidad. Por eso las cosas cambian de aspecto cuando se toma el ser como *interpretación de la realidad;* en términos aún más claros, cuando se pregunta uno por *el ser de las cosas.*

---

(1) *Metafísica*, II, 4, 1001 a 21.
(2) *Summa theologiae*, I-II^{ae}, q. 94, art. 2

EL SER DE LAS COSAS

Vimos antes, en el capítulo IV de este libro, que la realidad se me presenta siempre recubierta por una *pátina* de interpretaciones, las cuales son también, por supuesto, realidad; pero, claro es, otra que aquella que recubren y de la cual son interpretaciones. Como esas interpretaciones suelen ser un precipitado histórico y social, a veces milenario—por eso me he servido de la metáfora de la pátina—, las encuentro desde luego, sin conciencia de que han sido hechas por el hombre; y como ése es el carácter con que se me presenta la realidad—encontrarla ahí y tener que habérmelas con ella—, propendo a confundirlas con ésta; y entonces, para manejar esa interpretación que me aparece como la realidad misma, forjo *otra* interpretación, que sólo mediatamente lo es de la realidad; es decir, que es interpretación de una interpretación o interpretación en segunda potencia. En el capítulo VII consideré un ejemplo ingente de esto, que es la naturaleza; vimos cómo «naturaleza» no es la realidad misma, no es—diríamos ahora—lo que hay, sino una interpretación de eso que hay, de ese contorno en que tengo que vivir; y la ciencia de la naturaleza es una interpretación o teoría de lo que pudiéramos llamar la «interpretación natural» del contorno sensible; por tanto, no *conocimiento* en su sentido más pleno y riguroso, como conocimiento de la realidad *misma.*

Pero conviene recordar la triple función de la historia, examinada en el capítulo IV. Si, por una parte, la historia es el ámbito en que se me dan las cosas, y por otra el *órganon* del regreso de las interpretaciones a la realidad misma, puesto que las muestra originándose en un momento determinado como tales interpretaciones, en tercer lugar nos permite echar mano de todas ellas, justamente como aquello en que se manifiesta la realidad. Al ver originarse una interpretación, la distinguimos de la realidad interpretada; pero a la vez la entendemos como interpretación *de ella,* y así palpamos la

latente realidad, patente sólo en sus interpretaciones. Dicho con otras palabras, entendemos lo que de realidad tiene la interpretación, en un doble sentido: en el de que su origen efectivo es la realidad que en ella se denuncia, y en el de que tiene una peculiar e irreductible realidad.

Pues bien, lo que vimos a propósito de la naturaleza, hay que extenderlo, con mayor radicalidad, al propio ser. Hemos visto que el ser es una interpretación—en modo alguno azarosa—a que el hombre se ha visto conducido en ciertas circunstancias que he intentado precisar. Con esto queda dicho que, aun en el caso de que sea verdad que *lo que hay es el ser,* no podría decirse, como se ha creído tanto tiempo, que *el ser es lo que hay.* Esto significa que, supuesta la verdad de la interpretación de lo que hay como *ser,* y además la posibilidad de que *todo* lo que hay sea interpretado con verdad así, no es cierto que el ser—que por lo pronto es, repito por milésima vez, una interpretación—se identifique con *la realidad misma.* Lo cual no implica descalificarlo, sino más bien lo inverso; pero tiene algunas graves consecuencias, que importa al menos señalar.

En primer lugar, que, si bien es cierto que yo me encuentro con el ser, hay que añadir que esto sólo acontece porque me encuentro previamente en una situación determinada, que antes he descrito en sus rasgos más generales. Esto implica que no siempre encuentra el hombre, sin más, eso que llamamos ser, sino que *ha llegado* a él un día: con otras palabras, el ser se ha *constituído* como tal dentro de una situación a la cual queda originaria o genéticamente referido. No ya el concepto de ser, sino tampoco su mera «noción», ni siquiera la palabra ser se encuentra en muchas lenguas o culturas. Lo que ha enmascarado este hecho evidente y radical es que, una vez que el hombre ha llegado al ser, le parece que es lo que haba *ya,* desde siempre; y por eso lo ha entendido como «ingénito e imperecedero», como siempre presente, y de ahí el uso del participio de presente (ὄν, *ens)* para designar lo que es. Pero no se ha advertido que en esa idea se oculta un equívoco. En efecto, si digo: «el ente es lo que ya era», parece que adscribo al ente una «absolutividad»

respecto de la situación en que lo encuentro; pero si sustituyo la expresión «ente» por su auténtica significación, «lo que es», caigo en la cuenta de que el *ya* afecta al *lo,* no al *es;* quiero decir que, efectivamente, *eso mismo* que es lo había *ya;* en otros términos, la interpretación que es el ser recae sobre lo que ya había, sobre la realidad con la que me encontraba previamente. Por esta misma razón, cuando yo considero la situación de un hombre para quien es ajena la idea del ser—por ejemplo, la de un primitivo—, pienso que está rodeado de entes; pero esto no significa otra cosa sino que *para mí* son *entes* las *mismas* cosas con las que tiene que habérselas ese hombre, y que para él no *son.* Cuando yo digo que el agua *es* un compuesto de átomos de oxígeno e hidrógeno, o de electrones y protones, no se me ocurriría inferir de ahí que el hombre para quien no existe la física, ni siquiera yo mismo, beba átomos o electrones para aplacar la sed; esto sería, en el mejor de los casos, una *boutade,* y no pasaría sino como broma; en modo alguno como un enunciado de lo que realmente pasa. En suma, el ser se «constituye» cuando yo, en virtud de una situación en que me encuentro—y no sin más, sino porque he llegado a ella—, interpreto como ser *eso que hay,* que otros hombres han interpretado de maneras distintas, y que yo mismo interpreto de diversos modos en mi efectivo vivir.

Esto implica, a su vez, que yo tengo algo que ver en el ser, que éste es, al menos en cierta medida, cosa mía; y, visto desde el otro lado, que las cosas, ellas por sí solas, no tienen ser (1). Pero hay que guardarse de entender esto en sentido idealista; no sólo porque se trata de cosa muy distinta, sino porque significa algo formalmente opuesto al idealismo, y que éste hubiera rechazado. (Para el idealismo, en efecto, las cosas no son primariamente sino ideas mías, son «para mí» o «en mí», pero *yo* soy «en mí», yo tengo, por mí mismo y sin más, ser: *ego sum res cogitans,* decía Descartes; y

---

(1) Cf. Ortega: *Esquema de las crisis,* IV ("La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo").

tomaba la palabra *res* o cosa en el sentido tradicional, hasta el punto de que no encontraba ninguna determinación de la *res* aparte de su carácter de pensante o extensa; es decir, que Descartes no llega a esclarecer el sentido del ser, ni siquiera a hacerse cuestión de ello.) El ser se constituye como tal en virtud de una interpretación mía; es, por tanto, algo que hago yo; pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que sea «producto» mío, que sea una «construcción»; sólo tiene sentido hablar de ser en la medida en que yo hago algo —concretamente, esa interpretación—; pero ese ser no es mío, sino *de las cosas:* las cosas no *son* sin mí, me necesitan para *ser*—en el sentido riguroso de esta expresión—; pero son *ellas* las que son. En otros términos, el ser, por su carácter efectivo de *ser de las cosas*, no es «construído» por mí, sino *descubierto*. ¿Qué quiere decir esto?

El carácter interpretativo del ser se manifiesta ya suficientemente en el hecho de la multitud de predicaciones—incluso esenciales—posibles. Ya Platón y Aristóteles advirtieron que yo puedo decir con verdad que Sócrates es un hombre, que es un viviente, que es racional; que un huevo es un huevo, pero también, en cierto sentido, es una gallina; que un niño es un hombre, pero en otro sentido no lo es. La teoría platónica de la comunidad o κοινωνία y la aristotélica de la potencia y el acto fueron intentos geniales, pero deficientes, de poner luz en estos hechos desconcertantes; al fin, Aristóteles, después de titánicos esfuerzos mentales, se ve obligado a negar el gran supuesto de toda la ontología griega, desde Parménides—la unidad del ente—y afirmar que éste es, ciertamente, uno, pero a la vez múltiple: que el ser se dice de muchas maneras (τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς). Al decir lo que las cosas son se ponen de relieve o de manifiesto diferentes *respectos* de lo que hay, y que subyace a todas las predicaciones, sin ser agotado por ninguna. Lo que las cosas son—es decir, su ser—, patentiza lo que en ellas hay, lo descubre o desvela; por eso es su verdad o *alétheia*.

El haber de las cosas se *actualiza* en su ser, y esta actualización les sobreviene o acontece al ser conocidas por una mente. En este

sentido se podría decir, dando todo su valor literal a las palabras, que *el ser es lo que verdaderamente hay*, esto es, lo que hay en forma de verdad o patencia. La mente que conoce ejerce una peculiar iluminación sobre la realidad, mediante la cual le confiere su ser; este ser es, al mismo tiempo, *suyo* y *conferido;* la atención exclusiva a uno solo de estos dos momentos ha hecho que la filosofía oscile hacia el realismo o hacia el idealismo, según se piense que el ser es sin más de la cosa *sola*, o bien que es algo *puesto* o producido por la mente que la piensa. Sin la mente, la cosa no tiene ser; pero, a la inversa, la mente es incapaz de producirlo; es la cosa quien lo *tiene*, el ser es suyo, es—repito una vez más—el ser *de la cosa.* De un modo análogo, el color sólo se constituye en presencia de la luz y del ojo, pero es la cosa coloreada la que tiene color; en otros términs, el color es de la cosa.

Las cosas, por tanto, tienen ser, pero no por sí; el ser es algo que hago yo, pero con las cosas; es decir, mi hacer es hacer que las cosas—las cosas que hay—sean. En otros términos, ese hacer consiste, más que en «poner», en «quitar»; por eso es, ante todo, descubrimiento; al conocer lo que las cosas *son*, las descubro; quiero decir que las despojo o desnudo de las interpretaciones en que *ya* se me presentaban, en que eran vividas, para conferirles lo que son ellas mismas, para darles su mismidad o autenticidad. El *hacer ser* es más bien, pues, *dejar ser;* de ahí esa impresión de distancia y de «no hacer nada» que los griegos unieron siempre a la idea de teoría o contemplación; pero ese «dejar» es un hacer riguroso, que consiste en suspender la acción, cuando ésta resulta imposible, porque las interpretaciones en que me encuentro ya no me permiten saber a qué atenerme respecto a las cosas, para que la cosa misma me oriente acerca de su propia y más auténtica realidad; pero para ello es menester que yo la ponga en una determinada perspectiva, a la que mi vida tiene que haber llegado, y que es el supuesto general y previo del ser.

Pero no basta con esto. No todo lo que es puede tomarse en el mismo sentido, porque no es equivalente la realidad de todo lo que

hay. No hay en el mismo sentido color y materia, animales y triángulos, centauros y rocas, tinieblas y Dios. De ahí la forzosidad de una doctrina de los modos del ser, fundada, en última instancia, en una dialéctica del haber mismo. No se olvide que saber lo que algo es significa, por de pronto, más que saber *qué* es, averiguar de qué *modo de ser* es; es decir, en qué dimensión y con qué grado de *autenticidad* lo hay. El correlato de la «ontología» sería, desde el punto de vista del haber, una «etimología»—tomando esta expresión en su literalidad: un *logos* de lo *auténtico*—. Y no se olvide que la última justificación de la ontología consiste en la derivación o radicación de ella misma en su integridad.

Por último, cuando se dice que el ser es una interpretación de las cosas, hay que añadir algo más: de qué cosas. En efecto, la noción o idea del ser es una interpretación a que el hombre llega en vista de una realidad que está ahí, que tiene ya, que le es cuestión y de la que supone que tiene un ser: justamente lo buscado para saber a qué atenerse respecto a esa realidad; pero, una vez en posesión de ese esquema interpretativo, intenta aplicarlo a toda nueva realidad que se le presenta y que le es cuestión; y cuando esta otra realidad es, efectivamente, *otra,* cuando su haber es distinto, resulta que el esquema anterior—la idea del ser—es inadecuado, y es menester buscar otro que se ajuste a las nuevas cosas. Pero aún hay algo más: como el supuesto básico de esa interpretación que es el ser consiste en la creencia en una *radical* identidad—subrayo muy expresamente lo de radical, porque no está excluído todo género de diversidades radicadas—y universalidad de todo lo que *es,* tengo que dar razón, no sólo de la nueva realidad, sino de su conexión con la primera, con la que antes había dado pie para la idea inicial del ser. Por esta razón, que es decisiva, todo conocimiento de *entes* se funda en una reflexión sobre el *ser* mismo, de manera que la irrupción de cada uno de los modos de haber, no sólo requiere una nueva idea del ser, sino una reelaboración de la anterior, de tal suerte que en cada momento se pueda «dar razón» *desde el ser* de todos los entes. Y esto significa que la *idea del ser,* lejos de ser algo

obvio y *dado* ya de una vez para todas, es constitutivamente problemática, y sólo adquiere su auténtico sentido en la medida en que es retrotraída, una y otra vez, a la efectiva realidad de lo que hay. En suma: sólo puede hablarse de una idea del ser en cuanto está *dando razón* de lo que hay; y únicamente así alcanza su sentido la expresión que encabeza este apartado: *el ser de las cosas.*

EL YO COMO INGREDIENTE DE LA REALIDAD

Todas estas consideraciones nos llevan, como de la mano, a una evidencia: que yo soy un ingrediente de la realidad. Esta afirmación, dicha *ex abrupto*, puede provocar alguna alarma: diversos espectros, desvanecidos hace tiempo como errores, aparecen en la mente del lector, conjurados por el sonido de esas palabras; son el idealismo, el subjetivismo, el relativismo. Pero conviene tranquilizarse y dominar ese sobresalto: esos espectros, suscitados por las palabras dichas, se desvanecen de un modo más definitivo y radical tan pronto como se presenta, por detrás de ellas, su significación. Veámoslo.

Entiendo por realidad — he dicho muchas veces — aquello con que me encuentro o me puedo encontrar, y tal como lo encuentro; por supuesto, ese encuentro incluye la pura mención, aun en el modo de la imposibilidad absoluta de toda otra forma de hallazgo o contacto, como ocurre con los imposibles. De cualquier modo que se quiera «definir» o explicar la realidad, será menester introducir, palmaria o subrepticiamente, mi presencia. ¿Quiérese decir con esto que la realidad es algo mío, que es una idea mía, o una determinación de mi ser, o un producto mío? Todo lo contrario: llamo realidad a lo que *encuentro,* a lo que es *otro* que yo, a aquello con que, por eso mismo, tengo que habérmelas; más aún, en la medida en que algo es menos absolutamente *encontrado* por mí, en la medida en que se puede «reducir» más a mí, lo entiendo como menos *real:* es menos real el árbol que en este momento imagino, en virtud de

un acto mío deliberado—a pesar de que, una vez imaginado, lo encuentro ante mí como algo distinto de mí mismo—, que la pared que hallo delante, sin más que abrir los ojos, y que mi voluntad no puede remover; y digo de mí mismo que soy real porque me encuentro al encontrar las cosas, porque, así como las encuentro *yo*, me encuentro *con ellas*.

¿Quiérese decir, entonces, que las cosas dependen de mí, de tal suerte que si no fuesen encontradas por mí se anularían, o que no había nada antes de haber yo? Esto sería literalmente absurdo. Al encontrar las cosas, descubro en ellas una contextura o modo de ser que me revela su preexistencia a mí y su aptitud para sobrevivirme; e infiero que esas cosas, o al menos muchas de ellas, son independientes de mí. Esto parece contradecir la afirmación inicial, según la cual yo soy un ingrediente de esa realidad que acabo de declarar, al menos en gran parte, independiente de mí. Pero consideremos la cosa más despacio. ¿Qué quiero decir, en definitiva, cuando hablo de algo anterior a mí, o posterior a mí, o totalmente ajeno a mi presencia? Simplemente, que si pudiese ponerme en esa situación que de hecho me es inaccesible, *encontraría ese algo;* es decir, que, al ponerme imaginativamente *con ello*, lo encuentro. Y esto es, ni más ni menos, lo que quiere decir *realidad*. *Pertenece, pues, al sentido mismo de la expresión realidad su referencia a mí.* Cuando digo de algo que es independiente de mí, lo estoy refiriendo a mí mismo, en ese modo concreto de la independencia; es decir, le estoy extendiendo a otras situaciones—tal vez a *todas* las situaciones—ese carácter descubierto por mí al encontrarlo, y cuyo sentido *primario*, en el cual se fundan todos los demás, es ése.

Decir *realidad*, por tanto, es ponerme *yo*, como un elemento constitutivo o ingrediente de eso que llamo realidad, sin el cual ésta carece de *sentido*. Porque no se olvide que *decir* es ya, desde luego, *decir yo;* todo enunciado, todo pensamiento humano, toda verdad me aparece pendiente de un fundamento inexcusable, de un dato primario en que se apoya y que le confiere su significación: mi vida, en la cual se da todo eso. Hasta tal punto es el supuesto, que por

sabido se calla, y puedo hablar de las cosas omitiendo esa dimensión primaria suya, que es darse en mi vida; no de otro modo, aun el pensamiento más penetrado de la convicción de que las cosas son creadas prescinde normalmente de su referencia al creador; pero a la hora de tomarlas en su radicalidad, esa omisión sería inexcusable; otro tanto acontece cuando se trata de hablar, no de la realidad de esta cosa o aquélla, sino de la realidad misma, de lo que significa que algo sea real; incluso lo que fuese totalmente *ajeno* a mi vida, sólo sería entendido como *realidad* en cuanto ajeno *a mi vida,* y ésta funcionaría en la constitución misma del sentido *real* de su alienidad. Y no se diga que sin mí la realidad permanecería idéntica o que, en todo caso, habría realidad, porque sin mí no tiene el menor sentido que yo diga ni piense nada, y toda posible negación o eliminación de mí mismo sólo es subsecuente a mi previa posición, relativamente absoluta —para usar una feliz expresión de Zubiri—; en otros términos, sólo puede hacerse *desde mi vida,* la cual es el supuesto del sentido mismo de la palabra realidad, y en la cual, por consiguiente. *radica* toda realidad *en cuanto realidad*, aun en el caso de que consista formalmente en trascender omnímodamente de mi vida.

Llegados a esta altura, podemos entender rectamente la expresión orteguiana de que la vida es la realidad radical. Con más frecuencia de la que fuera de esperar, se la ha malentendido, a pesar de su ninguna equivocidad, especialmente dentro de los contextos en que funciona. Se ha solido entender, en efecto, una de estas dos cosas: Primera: que *la vida*—en el sentido de la vida en general, una entidad o fuerza unitaria—es la realidad verdadera o primaria. Segunda: que *mi vida* individual es la única realidad efectiva. Cuando se advierte que se trata, desde luego, de mi vida concreta, y no de ningún «vitalismo» de tipo biológico, la primera interpretación es sustituída por la segunda; pero ésta es igualmente inexacta. Cuando cada uno de nosotros pronuncia esa misma expresión, ¿formula un enunciado incompatible con el de los demás? Cada uno de los que hablan, ¿habla de una realidad distinta y privativa? Por otra

parte, ¿cómo se conciliaría esa afirmación con la evidencia de la finitud de mi vida, de su comienzo conocido, de su término—al menos en un sentido—normalmente anticipado? ¿Se puede ocurrir a nadie en serio hacer depender la realidad sin más de su nacimiento o de su muerte? Naturalmente, todo esto es absurdo, y apenas se comprende que haya sido pensado por nadie como significación de la expresión citada. ¿Qué quiere decir, entonces, ésta?

Simplemente, que la realidad como tal, la realidad en cuanto realidad, se constituye en mi vida; *ser real* significa, precisamente, radicar en mi vida, y a ésta hay que referir toda realidad, aunque *lo que* es real pueda trascender, en cualquier modo, de mi vida. En otros términos, mi vida es el supuesto de la noción y el sentido mismo de la realidad, y ésta sólo resulta inteligible desde ella; esto quiere decir que sólo dentro de mi vida se puede comprender en su radicalidad, en su sentido último, el término *real*. Pero no se olvide que cuando hablamos de *algo real,* y derivamos su momento de «realidad» de mi vida, queda en pie la cuestión de la relación con ella de ese «algo»; dicho con otras palabras, decir que yo soy un ingrediente de la realidad no significa en modo alguno que yo sea parte o componente de las cosas o entes reales, sino que en su «haberlos para mí», en su «radicar en mi vida» se funda el sentido efectivo de su «realidad», entendida como dimensión o carácter de eso que es real. Aun en el caso de que *lo que* es real sea anterior, superior y trascendente a mi vida, independiente de ella e incluso origen y fundamento de ella misma—así en el caso de Dios—, su *realidad* como tal—si queremos dar algún sentido efectivo a este término y no reducirlo a un nombre vano o a un equívoco—es *radicada* en la realidad radical de mi vida, a la cual queda «referida» en cuanto es «encontrada» en ella.

LA METAFÍSICA

Para saber a qué atenerse y así poder vivir, el hombre necesita una certidumbre radical, porque las particulares o parciales, aun siendo ciertas, le plantean, como vimos, la cuestión de su compatibilidad y jerarquía, de suerte que son, ellas mismas, ingredientes de su circunstancia con los que tiene que habérselas, respecto a los cuales también tiene que saber a qué atenerse y de los que, por último, tiene que *dar razón*. Esa certidumbre radical es, al mismo tiempo, total y última, porque está postulada primariamente por el horizonte de latencia que rodea mi vida, la hace una y entera y me remite así, forzosamente, a la realidad como tal, en su integridad plenaria; dicho en otros términos, consiste formalmente en estar en claro respecto al sentido de la realidad misma, no ya de las cosas reales.

Cuando el hombre está en esa certidumbre radical, se siente seguro, y su vida misma no le *es* cuestión; *tendrá*, dentro de ella, cuantas cuestiones se quiera, pero éstas lo remitirán desde luego a aquella certidumbre originaria, la cual le permitirá, en principio, resolverlas, o al menos alojar en su puesto propio su cuestionabilidad, lo cual es un modo de saber a qué atenerse: cuando algo es un misterio y yo estoy convencido de ello, me siento «en claro» acerca de ese algo y cuento con su misteriosidad; es decir, «sé» que es un misterio, esto es, «incognoscible»; y aquí vemos, en un ejemplo sencillo, la radical distinción entre *saber a qué atenerse y conocer;* en este caso, lo primero consiste en contar con la imposibilidad de lo segundo.

En la medida en que el hombre no tiene esa certidumbre radical, le es menester. Esta expresión tiene en español dos sentidos que traducen perfectamente la situación de ese hombre: menester quiere decir «falta», y también tarea o «quehacer»; y, en efecto, la certidumbre radical, para el que no la tiene, es una falta o privación

y un quehacer; es decir, algo sin lo cual no puede vivir y que, como no le es dado, *tiene que hacer*. A ese quehacer a que el hombre, en determinadas situaciones, se ve forzado, llamamos *hacer metafísica;* y metafísica es, por tanto, lo que en ese quehacer se hace: a saber, una certidumbre radical y última que el hombre tiene que hacer porque no se encuentra en ella y la necesita para vivir.

De esta «definición» de la metafísica se siguen varias consecuencias importantes, que es menester precisar. En primer lugar, la metafísica no es una certeza en que «se está», sino una certeza a que «se llega», según la distinción apuntada en el capítulo II; es decir, no es primaria, sino derivada; mejor dicho, originada, y viene de una incertidumbre previa, que hasta cierto punto la condiciona y prefigura. En segundo lugar, y por esa misma razón, la metafísica tiene que justificarse, porque es el único modo en que puede superar la incertidumbre y afirmarse como verdad; es decir, no sólo consiste formalmente en dar razón de la realidad, sino también de sí misma, de su capacidad de dar razón; a ese modo de justificación llamamos evidencia: la metafísica tiene que moverse entre evidencias rigurosas, que, a su vez, tienen que estar en todo momento «evidenciándose»; es decir, sus verdades no pueden quedar «admitidas», incluso previa mostración de su evidencia, y ser utilizadas después sin que esa evidencia sea renovada; por esto no se trata sólo de meras relaciones de «fundamentación», sino de algo más profundo, que es uno de los sentidos de la palabra «sistema». En tercer lugar, esa certidumbre no puede apoyarse en otras, no puede «partir» de ellas o darlas por supuesto; pero entendámonos: esto no quiere decir que no cuente con otras certezas o que el hombre que hace metafísica no esté en ellas; al revés, uno de los motivos que mueven al hombre a hacer metafísica es el estar en diversas certezas insuficientes; lo que quiero decir es que no puede nutrir de ellas su propia certidumbre, sino, al contrario, ésta tiene que hacerse cargo o dar razón de todas las certidumbres parciales; dicho con otras palabras, como la metafísica tiene que alcanzar la certidumbre radical acerca de la realidad, tiene que eliminar toda otra presunta certidumbre *sobre ella,* y dar

cuenta, por el contrario, de las demás certidumbres que no pretenden versar sobre la realidad misma; podríamos decir que no puede tomarlas *como certidumbres,* pero sí tiene que contar con ellas *como realidades,* como efectivos elementos o ingredientes de la realidad, tal y como la encuentro.

La metafísica es, pues, una marcha o vía hacia la *realidad;* en este sentido es *método,* dando a este vocablo su significación más plena y originaria; pero no se trata de que la metafísica «tenga» un método, sino de que lo *es.* Un camino, por tanto, hacia la realidad; se entiende, hacia la realidad *misma,* hacia la realidad en su mismidad; y por eso implica una esencial remoción de las interpretaciones depositadas sobre la realidad, que no prescinde ciertamente de ellas, sino que las reduce a su ser interpretativo y descubre así, junto con la realidad que antes encubrían, su propia realidad verdadera de interpretaciones. Por esto la metafísica funciona como certeza radical, porque las demás encuentran en ella su raíz.

Por otra parte, la metafísica, por *ser* método o camino hacia la realidad, se constituye en su propia marcha; es decir, consiste en su propia constitución activa, y no tiene ningún sentido hablar de una metafísica antes de hacerla, como puede ocurrir con otras disciplinas. Esto quiere decir que toda *determinación* de la metafísica tiene que hallarla ella misma; en otros términos, toda afirmación respecto a su *contenido* es ya metafísica, es un resultado de su propia indagación. Es un error, por tanto, «definir» la metafísica como ciencia que versa sobre determinado objeto, porque éste es precisamente el problema que *ella* tendrá que resolver; semejante afirmación sólo sería lícita como una tesis interna de la metafísica; en modo alguno como un punto de partida previo. La expresión con que Aristóteles gustaba de designarla, como «ciencia buscada» (ζητουμένη ἐπιστήμη), es esencial y ha de tomarse en toda su literalidad, porque la metafísica *consiste,* en una de sus dimensiones, en buscarse a sí misma, y su hallazgo o descubrimiento como ciencia es parte integrante de su realidad; por eso puede autojustificarse, y por eso es certidumbre *radical.* Esta exigencia—que no es sino eso, y en modo alguno una

determinación de su contenido concreto—aparece también certeramente recogida en la designación aristotélica de «filosofía primera» (πρώτη φιλοσοφία)· Sería un tema interesante, aunque aquí extemporáneo, determinar hasta qué punto es o no fiel Aristóteles a sus propios requisitos cuando va a precisar la consistencia de la metafísica.

Todo esto nos lleva a rechazar la identificación *a priori* de la metafísica con la ontología, ciencia del ser, del ente en cuanto tal o como quiera decirse. He dicho *a priori,* porque, en efecto, no está tampoco excluído que la metafísica consista en ontología; pero, en todo caso, esa identificación sería un *resultado,* algo subsecuente a la constitución efectiva de la metafísica; esto es, la metafísica descubriría—si así aconteciese realmente—su identidad con la ontología, y ésta sería una de sus tesis; la identificación apriorística, que intenta definir la metafísica — constitutiva y no consecutivamente— como ontología, priva a aquélla de su radicalidad y, por tanto, la destruye como metafísica. Esto explica las dificultades a que se ha visto llevada la metafísica tan pronto como se ha hecho cuestión seriamente de sí propia. En la historia de la filosofía de los dos últimos siglos hemos asistido repetidas veces—Hume, Kant, Comte, Husserl—a la negación de la metafísica, en diversas formas; y en otras tantas ocasiones se nos ha dicho que esos filósofos, que pretendían renunciar a la metafísica e incluso declararla imposible, la hacían efectivamente. ¿Qué quiere decir esto? Un hecho semejante puede hacer pensar que lo que negaban era una idea previa de lo que es metafísica, entendida como determinación apriorística de su forma y su contenido: justo lo que es incompatible con la esencia misma de la metafísica como *exigencia,* como un concreto *quehacer* a que el hombre se ve forzado en ciertas circunstancias, y que es de lo único de que podemos *partir.* Y en esto han coincidido de hecho los filósofos que han negado la posibilidad de la metafísica con los que explícitamente la han hecho; habría, pues, que buscar la metafísica del pretérito, no tanto en lo que se ha llamado así, sino en lo que los filósofos han hecho realmente cuando se han encontrado en la situación originaria que antes precisé. La historia de la metafísica

no podría hacerse, por tanto, al hilo de la historia del «concepto» de metafísica, sino del efectivo esfuerzo de los filósofos para llegar a la realidad misma y alcanzar una certeza radical acerca de ella. Y sólo este método nos haría comprender *genéticamente* la metafísica, de suerte que apareciese en conexión con otras formas de quehacer humano, «homólogas» de ella—si vale la expresión—en otras situaciones, y que, desde el punto de vista nuestro resultan «vicarias» de la metafísica. Pero quede aquí, simplemente aludida, esta cuestión.

En cuanto a la presunta identidad entre metafísica y ontología, sólo una cosa quisiera añadir. Hemos visto con algún detalle que el ser es una interpretación de la realidad; no es menester insistir en la decisiva importancia y radicalidad de esa interpretación y en los caracteres peculiarísimos que tiene y que le confieren un puesto único entre las interpretaciones; pero todo esto, con ser cierto y decisivo, en modo alguno anula su carácter de interpretación. Ahora bien, hemos visto igualmente que el hombre llega a esa interpretación de la realidad que es el ser, en vista de una situación concreta en que se halla su vida y del proyecto o pretensión en que ésta consiste. Por tanto, una certidumbre radical tiene que dar razón *también* de esa interpretación, tiene que derivarla también de la realidad radical. En otros términos, la ontología, cuya «necesidad» es patente, no es el saber radical que nos es menester y que llamamos metafísica, sino que tiene que ser *radicada*. La metafísica tiene, pues, que dar razón de la ontología misma y de la propia idea del ser, como peculiares ingredientes de la realidad en su mismidad irreductible. Por consiguiente, la regresión de las interpretaciones a la nuda realidad, en que consiste la patentización última de ésta y, por tanto, su *verdad radical*—cuya posesión nos hace llegar a la certidumbre radical que con el nombre de metafísica postulamos—, culmina en la derivación o radicación de la ontología y de la idea del ser. La metafísica según la razón vital está obligada a dar razón de la ontología y del ser desde la realidad radical que es la vida.

* * *

Las consideraciones que anteceden no son, naturalmente, una metafísica, ni siquiera un esquema de ella; por otra parte, tampoco sería de esperar en este libro. Sólo se trata aquí de mostrar en su carácter originario el problema del ser y sus relaciones con la forma de saber que es la metafísica. Falta, por supuesto, hacer esa misma metafísica y, dentro de ella, plantear el problema del ser en su integridad; en esto consiste, precisamente, la tarea de la filosofía; pero aquí termina la misión de la *introducción* a ella.

IX

LA REALIZACION DE LA VIDA HUMANA

LA LIMITACIÓN DE LA VIDA

La vida, que me es dada y en la cual me encuentro, no me es dada hecha, sino por hacer; es decir, me es ofrecida o propuesta como quehacer o tarea, y su ser consiste en *realizarse*. Ambas dimensiones de la vida humana, las que pudiéramos llamar su *proposición* y su *realización*, son inseparables y correlativas, de suerte que cada una de ellas sólo adquiere su sentido en vista de la otra; y las dos están afectadas esencialmente por la limitación, que es un constitutivo de la estructura misma de nuestra vida.

Interesa reparar en que la limitación de la vida humana es doble: se pensará, en efecto, en que la vida se limita al realizarse, al determinarse; pero no es esto sólo, sino que, previa a esa limitación, hay otra que concierne a sus posibilidades; y ya veremos cómo esta doble y esencial limitación se articula con una extraña «ilimitación», no menos esencial, y que es un ingrediente decisivo de la peculiaridad humana.

Conviene situarse en una actitud puramente descriptiva y no partir de ningún «principio» explicativo, en virtud del cual se infiera que la vida humana *tiene que ser* limitada. En primer lugar, yo me encuentro viviendo, y esto implica una primera limitación, que pudiéramos llamar *a tergo*, por la cual cuento tras mí, desde luego, con un *pasado*, que de un modo o de otro me condiciona o limita, y que es él mismo limitado; en otras palabras, mi vida «data» de

un punto de partida o *terminus a quo,* que en rigor es ajeno a ella y cuyo hallazgo, en todo caso, es subsecuente a ese primario encontrarme *ya* viviendo.

En segundo lugar, mi vida está «situada», en el sentido concreto de que me encuentro siempre en una situación determinada y no en otra; esto no quiere decir que yo permanezca inexorablemente adscrito a esa situación; precisamente el no ser esto así, el tener la posibilidad de cambiar de situación, da su significación auténtica a esa expresión «y no en otra», que acabo de escribir; en todo caso, y aunque mi situación varía, en cada momento estoy en *una,* y esta una se me presenta, por ello mismo, como una *sola,* como ésta *y no otra,* a diferencia de lo que probablemente le acontece al animal; y esto hace, a su vez, que la situación del hombre signifique una efectiva limitación y no una mera finitud; porque sólo la pertenencia virtual de otras situaciones hace que se pueda sentir limitado por aquella en que está; más aún: si se aprietan las cosas, se ve que únicamente esto da su sentido a la palabra situación, la cual implica una posición concreta o *situs,* entre una multitud de posibles, que intervienen, en el modo de la ausencia, en la situación «presente».

En tercer lugar, esa situación encierra un número restringido de ingredientes, y es ella misma, por tanto, limitada. Pero adviértase que esa limitación no procede, sin más, del hecho de que esos ingredientes no son infinitos, sino que le es esencial el que, de un modo o de otro, me son presentes todos; es decir, son *contados* porque *cuento* con ellos y así, hasta cierto punto, los «cuento» o enumero, me aparecen en su multiplicidad finita, que remite a una orla de lo que está «fuera», de lo que es «ajeno» a mi situación. Algo bien distinto de lo que parece ser el caso del animal, el cual reacciona unitariamente a su situación—a lo que nosotros llamamos situación y que para él sólo lo es analógica o metafóricamente—, de la cual es un componente, y que por eso no le está en rigor «presente»; hablando con propiedad, el animal no se encuentra en una situación, porque no se *encuentra* como tal a sí mismo ni encuentra las cosas como realidades *sensu stricto.* El hombre está en una situación limi-

tada porque, en principio, puede salir de ella; pero, a su vez, la limitación recae sobre él mismo, porque esa salida consiste en el ingreso en otra nueva situación, limitada también.

En cuarto lugar, esa limitación de los ingredientes de la circunstancia afecta al repertorio de *posibilidades* de la vida, que no son cualesquiera, sino *éstas y no otras;* una vez más recurre esta expresión, que apunta al hecho primario de que el hombre se mueve entre posibilidades que se presentan como tales sobre un fondo de *imposibilidad;* pero no se olvide que tanto las posibilidades como la imposibilidad tienen diversos sentidos y orígenes: proceden, en efecto, de los doce ingredientes distintos que enumeré al hacer un análisis de la circunstancia; y, sobre todo, como, según vimos antes, las posibilidades no me son propiamente *dadas,* sino que sólo se constituyen como tales cuando mi proyecto vital se enfrenta con las facilidades o dificultades que la circunstancia me presenta, esas posibilidades—y correlativamente la imposibilidad—existen únicamente en función de mi pretensión o proyecto de vida, y son inseparables de éstos. Lejos de ser, pues, «absolutas», son relativas a un proyecto vital determinado, cuya «presión» sobre la circunstancia confiere a ésta la estructura de la posibilidad; por esto—no se olvide—, junto a lo que procede de la contextura del contorno físico y de la organización psico-física del hombre, hay que contar con la dimensión *histórica* de las posibilidades.

Pero no es esto sólo. Esta limitación que afecta a las posibilidades y a su componente dinámico o actualizador de ellas mismas en cuanto tales, es decir, el esquema o proyecto vital, sufre una doble inflexión, desde cada uno de los dos puntos de vista. En quinto lugar, en efecto, el repertorio de posibilidades con que me encuentro no es permanente, sino variable; es decir, las posibilidades que se me ofrecen *ahora* no serán tales posibilidades después; a la inversa, otras con las que cuento para el futuro no lo son *todavía;* aparecen, pues, temporalmente cualificadas, adscritas a un «cuándo», de duración variable, pero desde luego limitada también. Por otra parte, un sexto momento de limitación estriba en que los proyectos vitales

posibles son muchos, pero no infinitos, sino que en cada caso se reducen a un repertorio más o menos angosto, pero siempre limitado; por supuesto, hay que distinguir entre las posibilidades programáticas de cada hombre y las del hombre; y no sólo porque estas últimas sean *más* que las de cada uno de los hombres individuales, sino porque los esquemas de la vida humana son, ciertamente, finitos y limitados, pero *indefinidos;* es decir, no es posible un esquema *cualquiera,* pero sí otros que los «dados» o existentes, incluso como proyectos; en cambio, el hombre individual tiene un repertorio de posibilidades esquemáticas, no sólo más reducido, sino *definido* —precisamente por su circunstancia—; si bien tiene abierta una posibilidad más: la de *innovar,* y así imaginar o inventar una figura de vida que no le estuviese ofrecida por la circunstancia, y así evadirse de ésta, aunque siempre en función de ella; por este poro se articulan los dos momentos de limitación e ilimitación esenciales a lo humano, y así se efectúa el tránsito de la innovación original del individuo a las posibilidades vigentes para cualquiera, y con ello se explica esa peculiar «indefinición» de la vida humana como tal.

Pero si ahora consideramos, dejando de lado las posibilidades, la efectiva realización de la vida, nos encontramos con que la limitación adquiere un carácter mucho más tangible y positivo; porque vivir consiste en hacer algo concreto *y no otra cosa;* es decir, la *realidad* de la vida humana sólo acontece como selección de una línea de posibilidades, con formal renuncia a las demás; dicho con otras palabras, la limitación es la *forma* misma de la vida efectiva, de la vida realizada. Más adelante será menester volver sobre esto, que implica graves problemas, de los que pende la estructura íntegra del vivir.

Finalmente, la vida se me presenta como temporalmente limitada, y no sólo *a parte ante*, por el hecho del nacimiento, sino *a parte post*. por la anticipación de la muerte. El hombre cuenta con el futuro, vive proyectado hacia él, pero ese futuro se le presenta como limitado por un término; sus días son *contados,* aunque no sepa su número; y en función de esa limitación adquieren su figura, que se manifiesta primariamente en ese momento de la *edad,* que supone

ya, sobre el mero cuánto, una cualificación del tiempo vivido. La vida, pues, está definida por un horizonte, dentro del cual adquiere su forma real; pero todo horizonte, a la vez que limita, remite a lo que está allende el límite, y sólo tiene realidad plena en función de ese «más allá» o halo trascendente que lo constituye. En otro lugar será menester indagar con alguna precisión los problemas que plantea este horizonte de la vida humana.

Estas ocho dimensiones, esquemáticamente apuntadas, de la limitación constitutiva de nuestra vida están en una conexión esencial y determinan las condiciones de su realización efectiva o *vivir*, en la que el *azar* interviene de un modo decisivo. Ahora es menester considerar las formas y el movimiento de esa realización misma.

LOCALIZACIÓN Y CIRCUNSTANCIALIDAD

La vida humana, en virtud de su corporeidad, está localizada. Vivir es estar en una circunstancia, y una de las dimensiones de ésta es el «dónde», el lugar—no se hable todavía de espacialidad, porque ésta, como fenómeno, es secundaria y se funda en el hecho primario del *dónde*—. La corporeidad plantea problemas delicados, que no es menester tratar aquí, pero sí dejarlos consignados, por lo menos. Tradicionalmente se ha considerado que el hombre es, por supuesto, un cuerpo; éste ha solido ser el punto de partida: el hombre es un viviente orgánico, un animal, con un puesto determinado en la escala zoológica, y se busca su peculiaridad, su «diferencia específica»; el hombre será *animal rationale* o, si se prefiere, *homo sapiens*; o bien *animal instrumentificum*, es decir, *homo faber*; o, por último, otras definiciones, esquemáticamente análogas, aunque difieran esencialmente por su contenido. La razón de esta peculiaridad específica del hombre se encontraría en su *alma*, distinta de la de los demás entes animados; y entonces el problema se traslada a la *relación* entre el alma y el cuerpo, modo de planteamiento que tiende a subrayar la distinción de una y otro, perdiendo de vista el

hecho de que alma y cuerpo son, por lo pronto, una *unidad*—no una *unión*—, y que al decir cuerpo se introduce ya el alma, del mismo modo que hablar del alma supone una esencial referencia al cuerpo *animado* por ella. Y si antes se consideraba primariamente la corporeidad del hombre, ahora se subraya su espiritualidad y se identifica el hombre con su alma, la cual se *une* a un cuerpo, o incluso *tiene* un cuerpo, del cual usa como *instrumento*. Iniciada esta actitud en la Escolástica, alcanza su forma madura en el cartesianismo y su expresión extremada en De Maistre. El alma, espíritu, *res cogitans* o *ego* se identifica con el hombre, y se plantea de modo secundario la cuestión de su unión o relación con el cuerpo; el hombre, desde este punto de vista, *tendría* ciertamente un cuerpo, pero en manera alguna *sería* su cuerpo.

Ahora bien, esto no es exacto. El hombre es también su cuerpo. Sus acciones vitales, incluso las psíquicas, no pueden considerarse sin referencia a sus funciones fisiológicas y a sus estructuras orgánicas o somáticas (1). Hay una radical unidad del hombre, previa a todas las esenciales diferenciaciones que es menester reconocer en él. Por consiguiente, la corporeidad, lejos de ser un añadido instrumental al «verdadero ser» del hombre—su psique—, es un esencial constitutivo de la realidad del ente humano. Dicho en otros términos, la circunstancialidad del hombre tiene carácter corpóreo; pero esto pone la cuestión en una nueva perspectiva.

En efecto, después de hacer constar lo antes dicho, es menester dar un pasa más; con esto no se nos invita a formular una teoría más compleja, sino justo lo contrario: a retrotraernos de las teorías a la realidad misma; porque los términos «alma» y «cuerpo» implican ya una teoría o interpretación—insístase cuanto se quiera en su elementalidad y *verdad*—de la realidad con que quiera o no me encuentro. Y ésta es mi vida. Yo me encuentro en una circunstancia o mundo, rodeado de forzosidades, facilidades y dificultades, teniendo que hacer *con* ellas esa vida *en* que me encuentro *ya*. La

(1) Sobre todo esto ha dado Zubiri singulares precisiones.

vida es eso que tengo que hacer; no me es dada hecha, pero me es dada, y a la vez *con qué* hacerla; a ese «con qué» llamo circunstancia; y a ella pertenece mi cuerpo, pero no sólo él, sino también mi psique. Lo cual revela que no se trata de un uso instrumental de la corporeidad, sino de algo mucho más íntimo y profundo. El hombre no es una inteligencia servida por sus órganos, como quería De Maistre, porque no es una inteligencia: es inteligente y es corporal u orgánico, y otras cosas más, porque en su circunstancia encuentra a la vez la posibilidad y la necesidad de ello. Si, de un lado, lo somático y lo psíquico no se «unen», sino que, por el contrario, son dimensiones de una *unidad* real, que es, a la vez, somática y psíquica, de otro lado el cuerpo y la psique no se identifican con el *yo* que es cada uno de nosotros y que con ellos hace su vida. Pero entiéndase bien, primero, que el *yo* no se identifica tampoco con el *hombre*—éste ha sido el error de buena parte de la filosofía moderna—, y segundo, que el yo y su circunstancia entera, comprendidas todas las estructuras psíquicas y físicas, son ingredientes de la realidad que es la vida humana. Ni el «cuerpo», ni la «psique», ni el momento de «yoidad» agotan la realidad integral, radical y previa de la vida, que es aquello que encuentro cuando elimino todas las interpretaciones o teorías acerca de esa misma realidad.

La circunstancialidad de la vida humana acontece, pues, en el modo de la corporeidad. El elemento de la circunstancia más próximo a mí—tan próximo que en cierto sentido soy yo mismo—es mi cuerpo; se entiende, mi cuerpo animado, mi cuerpo con su dimensión psíquica; este elemento ocupa un puesto excepcional, porque precisamente «a través» de él y en virtud de él me es presente el «mundo»—del cual, por lo demás, forma parte—, y hace que mi situación tenga caracteres muy determinados, distintos de los que ofrece al animal. Esta esencial proximidad de mi cuerpo animado hace que su «hallazgo» por mí no sea primario, sino subsecuente al encuentro del mundo de las cosas, entre las cuales me descubro a mí mismo como una más. Pero los dos sentidos—uno estricto y otro lato—en que puedo hablar de *mí mismo* transparecen en el

hecho de que mientras el descubrimiento del organismo humano que soy yo es relativamente «tardío», posterior al encuentro de los objetos que me son presentes, el encuentro de cualquiera de éstos es coetáneo con el encontrarme a mí mismo como aquel que está *con* ellos; por eso todo lo que es sabido es *consabido,* puesto que es sabido conmigo, y en todo saber me sé a mí mismo con aquello que es sabido (1). Este estar yo con los elementos de mi circunstancia hace que se me presenten como realidad, pues ya vimos largamente que el yo es un ingrediente necesario de la realidad en cuanto tal.

La corporeidad del hombre determina su localización. Su mundanidad o circunstancialidad, por ser corpórea, tiene carácter local. El hombre está en un mundo, y ese estar tiene, *además,* el modo de ser del «dónde»; de ahí la adscripción a un lugar; adscripción no absoluta, es decir, no a un lugar determinado, pero, ante todo, siempre a algún lugar; y en segundo término, la posibilidad de liberarse el hombre de cada localización concreta tiene también estructura local—el movimiento—y se realiza en virtud de la espaciosidad de ese mundo; como consecuencia de esa localización, el mundo humano aparece como «orientado»; es decir, hay en él «direcciones»; la estructura del cuerpo condiciona ya esa estructura primaria del espacio: la posición de los órganos sensoriales—el hecho de que los ojos estén «delante» y el hombre tenga que *volverse* para ver lo que está a su espalda, y ésta misma le sea en cierto modo inaccesible—, el sentido normal de la marcha, la posición respectiva de los órganos y miembros, todo esto determina ya una articulación vital de la espaciosidad del mundo; el concepto de espacio y, correlativamente, el de dimensiones de él son ya interpretaciones o teorías acerca de la situación local en que el hombre se encuentra gracias a su cuerpo.

Ahora bien, esta determinación esencial de la vida humana condiciona, en primer lugar, el modo en que sus posibilidades le están

---

(1) Cf. mi ensayo "El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran" (en *San Anselmo y el insensato,* p. 228-234).

ofrecidas y, en segundo término, el mecanismo de su realización. Tenemos que examinar la cuestión desde estos dos puntos de vista.

EL HORIZONTE DE POSIBILIDADES

El hombre se encuentra en su vida con un repertorio de posibilidades; pero, como ya vimos en el capítulo VI, no de un modo primario; es decir, yo encuentro efectivamente las posibilidades cuando las he «inventado», cuando proyecto mi vida e interpongo entre mí y mi acción una figura o esquema *para el cual* se convierten en posibilidades las facilidades y dificultades con que primariamente me encuentro, y que llamo *cosas*. Por esto podía decir antes que, en último rigor, las posibilidades no me son «dadas», sino que soy *autor*—aunque no creador—de ellas. Podríamos decir que las posibilidades son la primera *forma* de mi vida, y esa forma es, como todas las demás, *adquirida;* por eso, las posibilidades no «están ahí» simplemente, sino que son *mías,* y mi relación con ellas no es extrínseca y sobrevenida, ya que no son un puro «dato», sino más bien algo que se «constituye» en mi vida: lo que «hago»—por supuesto con las cosas—para poder hacer mi vida.

En este sentido—pero sólo en él—podemos hablar, con metáfora orteguiana, del *teclado* de mis posibilidades. Los elementos reales que lo integran me son dados; yo tengo que tocar la melodía o escribir el texto que me propongo, y que en modo alguno está ya ahí ni se compone por sí solo; pero aún hay más: soy también yo el que hace que el teclado lo sea; ni siquiera en sentido inmediato y no metafórico un teclado lo es por sí y sin más: para un animal, incluso para un salvaje, un piano o una máquina de escribir no tienen teclado; tienen ciertos objetos, blancos y negros, de determinada forma y contextura, que sólo son «teclas» en vista de una posible pulsación; yo coopero, pues, con un proyecto en el ser actual del teclado, previo a todo proyecto concreto de melodía o escrito: aquel que consiste en «ir a pulsarlo», en disponerme a tocar o escribir, sea

lo que quiera *lo que* me propongo *hic et nunc* escribir o tocar, y que supone otro esquema concreto, de muy distinta índole.

¿Cuáles son esas posibilidades de la vida humana? Naturalmente, no se trata de hacer una enumeración de ellas en un momento concreto, ni menos de perseguir su alumbramiento y obturación a lo largo de la historia, lo que obligaría a hacerse cuestión del azar como ingrediente de la vida humana; interesa sólo precisar un tanto la configuración del *horizonte* en que aparecen. Ante todo, las posibilidades suponen necesariamente una multiplicidad; en el caso mínimo, una dualidad; una posibilidad única es un contrasentido, porque deja de ser posibilidad para convertirse en forzosidad; y en cada orden, la multiplicidad es necesaria: si yo me paseo al borde de un precipicio, entre mis posibilidades se cuenta la de precipitarme por él; pero si estoy cayendo, la caída no es ya una posibilidad para mí; lo será, en cambio, el afrontarla con uno u otro temple. En segundo lugar, las posibilidades en cuanto tales no están física y realmente presentes; lo estarán las *cosas* respecto a las cuales tengo posibilidades o que me pemiten realizarla, pero éstas sólo se tienen imaginativamente; un ente sin imaginación no tendría posibilidades; tendría capacidades o potencias, que es cosa muy distinta.

Esto nos lleva a una consecuencia importante, y es que no pueden confundirse posibilidades y recursos: los recursos son las cosas, consideradas en vista de las posibilidades, pero no coinciden con éstas mismas. Es frecuente el caso de la abundancia de recursos unida a una extremada exigüidad de posibilidades, por pobreza imaginativa. El tipo del hombre rico, sobre todo del nuevo rico, que dispone de todo género de recursos y apenas sabe qué hacer, que tiene un horizonte vital angostísimo, prueba hasta qué punto los recursos son aquello a que se puede *recurrir* para realizar las posibilidades imaginativamente presentes, pero sin éstas pierden toda eficacia desde ese punto de vista.

Sin embargo, no puede prescindirse de la referencia a los recursos, porque sólo éstos confieren a las posibilidades su *actualidad* como tales posibilidades, por encima de su nuda «potencia». En el

horizonte de mis posibilidades figuran, ciertamente, la de escribir una página más y la de ir al Museo del Prado, la de navegar por el Océano Pacífico y la de escribir mis memorias cuando sea viejo; pero ¿figuran del mismo modo? En manera alguna. Todas las que acabo de enumerar son posibilidades; basta compararlas con los imposibles: tener una conversación con Carlomagno, asistir a la toma de la Bastilla, pasar a través de un muro, estar a la vez en Madrid y en Londres. Pero yo puedo desde luego escribir, porque tengo papel y máquina delante, o ir al Museo, porque está *ahí* el camino que me lleva a él y en un próximo *allí* el Museo mismo; no puedo ponerme a navegar por el Pacífico, porque no están presentes ni el Océano ni la embarcación necesaria; y menos aún puedo escribir ahora mis memorias de ancianidad, porque ésta no la hay todavía en ninguna parte, y primero tiene que «haberla», lo que ni siquiera es seguro. En otros términos, mientras en el primer caso tengo los recursos para escribir o visitar el Museo, en el segundo no; pero si comparo ahora las dos posibilidades consideradas en segundo término, encuentro una diferencia esencial: respecto a la navegación por el Océano Pacífico, tengo ya los «recursos» para la posibilidad que es obtener los recursos necesarios para aquella posibilidad; en efecto, puedo ponerme en marcha hacia el Pacífico y buscar un barco; en cuanto a mis memorias de ancianidad, ni siquiera me son dados los recursos para la posibilidad consistente en lograr los que para escribirlas me son necesarios; es una posibilidad, por tanto, remota en segunda potencia.

Hay que distinguir, pues, las posibilidades *actuales* o con recursos y las posibilidades meramente *potenciales*, cuyos recursos están ausentes; y dentro de éstas caben diversos grados de proximidad o lejanía, hasta llegar a la nuda posibilidad como «no imposibilidad». Esto determina una ordenación o configuración del horizonte de mis posibilidades, que se me presentan en diversos «planos», como más o menos remotas, en distintas relaciones de «anterioridad», «posterioridad» o «coexistencia»—correlativamente de compatibilidad o incompatibilidad—; en suma, en una *perspec-*

tiva concreta, que define la estructura de mi «mundo» en una de sus dimensiones capitales. Por ejemplo, el seguir escribiendo o salir a dar un paseo son dos posibilidades que están en el mismo plano de inmediatez, y por ello son incompatibles; en cambio, ambas están en un plano distinto de la posibilidad de pasar el verano próximo junto al mar, y por tanto son conciliables con ella; pero repárese en que sólo se trata de una compatibilidad abstracta, porque las posibilidades están ligadas entre sí, de suerte que se condicionan unas a otras y se establecen relaciones entre sus diferentes «planos»; así, el pasear puede ser en concreto incompatible con el verano en la playa, si necesito seguir trabajando para conseguir los recursos que lo harán efectivamente posible. Estas conexiones funcionales completan la estructura estática del repertorio de las posibilidades y determinan su articulación real, y con ella su verdadera perspectiva. Un análisis suficiente de una vida implicaría el conocimiento del sistema dinámico de sus posibilidades; y esto es cierto para una vida individual tanto como para el esquema de las posibilidades genéricas para una forma de vida en una época y un lugar determinados. La biografía y la historia tienen que hacerse cuestión por igual de ese sistema en toda su complejidad viva. Sólo cuando se sabe qué *podía* hacer un hombre y qué «dejaba de poder» a medida que iba haciendo algo, se puede entender lo que efectivamente hizo.

Por último, una postrera consideración tiene que preguntarse por el origen de las posibilidades. Estas, en efecto, se constituyen en la vida, como hemos visto; resultan de la proyección de mis esquemas o figuras imaginativas del vivir sobre las facilidades y dificultades que me ofrece el contorno y que, desde este punto de vista, funcionan como recursos. El origen real de las posibilidades pende, pues, de dos momentos distintos: el que se refiere a la génesis de mis proyectos y el que afecta a las cosas mismas sobre las cuales versan.

Respecto a las cosas, puede tratarse del mundo físico, de la circunstancia social, de sus diversas estructuras—la economía, los usos, las leyes, etc.—, de las personas individuales, de mis propias

disposiciones psicofísicas, del comportamiento de zonas determinadas de objetos: las ciencias, la consistencia de los objetos matemáticos, la estructura de los objetos ficticios... No solamente las posibilidades son muchas por referirse a estas diferentes clases de objetos, sino que la índole de éstos afecta a su propio carácter de posibilidad. No sería difícil realizar un estudio analítico de las posibilidades desde este punto de vista.

Finalmente, el nacimiento de mis proyectos también envuelve una esencial multiplicidad. Ante todo, hay que distinguir los proyectos originales—que son siempre los menos—de los proyectos o esquemas encontrados o recibidos, que son legión. Es decir, pueden tener una génesis personal o social. En uno y otro caso, caben distintos grados de autenticidad y, por consiguiente, de realidad estrictamente humana. Los proyectos cuyo origen está en su propio sujeto, que emergen de su propio fondo, pueden oscilar entre la mera «ocurrencia» y la más radical «vocación»; en cuanto a los esquemas de procedencia social, desde el tópico, el patrón recibido de un modo pasivo e inerte, hasta el proyecto repensado y verdaderamente «apropiado» por el hombre que lo encuentra en su contorno, sí, pero lo hace *suyo,* hay una pluralidad de grados de «cercanía». La articulación de los proyectos personales con las posibilidades ofrecidas por la circunstancia plantea delicados problemas, sobre los que será menester echar siquiera una ojeada más adelante.

ELECCIÓN Y EXCLUSIÓN

Si atendemos ahora a la realización de la vida, al vivir mismo en su actualidad, vemos que su «materia»—en el sentido estricto de aquello «de que» o «con que» se hace—no se agota en las capacidades o potencias que el hombre tiene o le son dadas, sino que consiste esencialmente en ese horizonte de posibilidades resultantes de la proyección de sus propios esquemas «inventados» o imaginados sobre las cosas que encuentra en su circunstancia. Pero vivir

consiste, precisamente, en no quedarse en las posibilidades; más aún, en no poder quedarse en ellas, porque la vida es urgencia y, una vez iniciada, no tolera detención, ya que toda presunta detención o pausa no es sino una forma concreta de realización o actualización de la vida.

Pero este término «actualización» podría inducir a error, porque tal vez haría pensar en una actualización de una potencia, en la cual está ya presente, como vió Aristóteles, el acto para el cual es potencia; y no se trata de esto. En el hombre hay, naturalmente, actualización de sus potencias, y esto le permite vivir; pero para él vivir no es eso, sino *elección entre sus posibilidades*, apelando a sus recursos—sus capacidades o potencias y las cosas presentes—. En otros términos: en las posibilidades humanas no está prefigurada o preformada la realidad de la vida, de suerte que ésta se «siga» de ellas, sino que—con todo rigor—la vida tiene que ser *hecha* por mí, esto es, imaginada en vista de mis posibilidades y elegida en su concreción, decidiendo en cada instante, entre las posibilidades presentes, la que va a constituir la realidad inmediatamente futura, en el momento siguiente, de mi vida. Por esto no se trata de actualización de potencias, de ningún despliegue o desarrollo de realidades germinalmente implícitas, sino, en todo el rigor de las palabras, de una efectiva innovación y de una constitutiva *libertad*.

Pero aquí está lo más grave. Puesto que la realidad de la vida no se sigue sin más de sus posibilidades y cada una de las que se realizan es elegida entre una pluralidad—al menos dualidad—de posibilidades del mismo «plano» dentro de su horizonte total, pertenece esencialmente a cada porción efectiva de la vida—a cada posibilidad realizada o elegida—un halo de posibilidades relegadas o excluídas; porque, en efecto, realidad, en las cosas de la vida humana, equivale a posibilidad *elegida*, y es un ingrediente de ésta el sentido mismo de su elección, y por tanto el repertorio de posibilidades entre las cuales ésta se ha llevado a cabo; cada acto del vivir se recorta, por así decirlo, sobre un fondo de otros posibles y eliminados, y sin éstos no tiene su pleno carácter real. Elección no es,

pues, mera afirmación de una posibilidad, simple adhesión a ella por su contenido positivo, sino, inseparablemente, exclusión de otras, de las cuales se nutre y en la que se apoya o funda. Cuando yo decido hacer algo, desde luego ese algo pertenece al horizonte limitado de mis posibilidades; pero además, mi decisión pende de él; es decir, no se explica por el contenido de lo elegido, que tal vez no me gusta ni deseo, que no provoca mi adhesión, sino por su conexión con el resto de mis posibilidades; con frecuencia hago una cosa por *no hacer* ninguna de las demás posibles y *tener que hacer* alguna; si no se atendiese más que a lo hecho, a lo decidido, mi conducta sería incomprensible y en ocasiones monstruosa. De ahí que no se entienda el menor acto humano si no se tiene presente la situación de su autor; no se sabe qué es lo que *hace* un hombre si no se consabe lo que *podía hacer;* pero esto tiene, a su vez, algunas consecuencias.

Ante todo, que elegir es *preferir*. Pero preferir es poner o llevar delante, hacer avanzar una cosa respecto a otras. Es, pues, una acción esencial e intrínsecamente relativa, cuyo objeto o término no es lo preferido, sino lo preferido y lo «postferido» o postergado *a la vez*. Cada uno de los ingredientes del horizonte de posibilidades se presenta, pues, referido funcionalmente a los demás, en un *contexto*. Por otra parte, así como lo elegido no es por fuerza apetecible y deseado, sino simplemente preferido a las restantes posibilidades, no está dicho que éstas, las relegadas, no puedan ser también apetecidas; es decir, la vida, que consiste en preferir, sólo es posible a costa de renunciar. Ser es, *ipso facto*, ser *esto y no otra cosa*. Entre las múltiples vidas posibles—«potencialmente» posibles, es decir, presentes imaginativamente al hombre—, sólo resultan «actualmente» posibles aquellas para las cuales están dados sus recursos; pero la única vida efectiva que a cada hombre le es dado vivir se realiza sólo renunciando a todas las demás. Vivir es vivir una vida, desviviendo al mismo tiempo todas las demás imaginadas, que se tienen presentes para tener que negarlas y, sobre su ruina ficticia, construir la vida efectiva. Y esta es la forma más profunda de limitación.

Ahora bien, esto nos muestra que no basta con apelar a la ima-

ginación; sin ella, el hombre no tendría posibilidades, sino sólo potencias o capacidades, y la vida humana no sería lo que es; pero la imaginación sola no haría nunca que esas posibilidades llegasen a ser realidad; es decir, que el hombre que puede vivir viviese realmente. En este punto interviene el *deseo;* sólo en vista de una *pretensión* humana adquieren su relieve las posibilidades y se ordenan funcionalmente respecto de una determinada figura de vida. Esa *pre-tensión* significa que el hombre se encuentra en una tensión previa, determinada por su proyecto vital y capaz de «tirar» de las posibilidades para traerlas a la realidad. Y ahora vemos el acierto descriptivo del término *proyecto,* superior a sus casi-sinónimos «esquema» o «figura», que son estáticos, esto es, recogen el momento del bosquejo imaginativo de la vida, pero no el de *pretensión.* El hombre está *pro-yectado,* es decir, *lanzado* hacia *adelante.* En esta proyección se encierran los caracteres de imaginación, futurición y deseo o impulso, que hacen posible la vida humana.

Pero todo esto es todavía insuficiente. La proyección muestra la posibilidad de que el hombre efectivamente viva, no sólo «pueda vivir»; pero es aún una posibilidad abstracta, y la vida es siempre concreta; quiero decir que no basta con *vivir,* sino que es menester vivir una vida determinada. Hace falta, pues, que ese impulso o lanzamiento de la vida, capaz de llamar a realidad a las posibilidades, se articule en un «mecanismo de determinación», en virtud del cual se prefiera y elija una posibilidad concreta y no otra. Repárese bien en que no se trata de que esto sea bueno, recomendable o conveniente, sino estrictamente necesario. No es que la vida, si falta esa determinación, sea mala o deficiente: es que no hay tal vida. El hombre tiene que hacer su vida, y le es dado, junto a su tarea o quehacer, algo con que hacerla; pero para que de hecho la haga, necesita decidirse, elegir entre sus posibilidades una determinada y no otra; y esto requiere una «razón de acontecer», como vimos en su lugar, que en el caso de la vida humana es un *porqué* y un *para qué;* como la vida no me es dada hecha y no se hace por sí sola, sino que tengo que hacerla yo, necesito justificarme lo que hago. No se

piense, pues, por lo pronto, en ninguna exigencia extrínseca a la vida misma; aun prescindiendo de ella, la justificación es un *requisito* interno del vivir, una condición *sine qua non* de su estructura. La vida humana sólo acontece o se realiza como justificación.

JUSTIFICACIÓN

El hombre sólo puede optar entre sus posibilidades cuando encuentra algún *motivo* para ello. El hacer humano, a diferencia de la mera actividad mecánica, se ejecuta siempre, como ha mostrado Ortega, por algo y para algo; por tanto, cada hacer concreto recibe su impulso de algo que trasciende de él, y nunca puede funcionar de modo inconexo. La vida humana es una totalidad, y cada hacer sería rigurosamente imposible si no incluyese una esencial referencia a ella. Es decir, si yo no me justifico a mí mismo por qué voy a hacer tal cosa, no puedo elegirla y decidir hacerla; ahora bien, ese *motivo* por el cual me decido a obrar es, a su vez, algo que me propongo hacer también, probablemente más adelante; esto es, algo que también he elegido, por algo y para algo; el motivo queda, pues, referido *ipso facto* a los suyos propios, y así sucesivamente. En suma, es la totalidad de la vida la que decide cada uno de sus haceres; pero—se dirá—la vida sólo resulta de esos mismos haceres, y sólo su integridad la constituye; ¿cómo puede determinarlos de antemano? Naturalmente, se trata de la vida *proyectada*, es decir, de la figura imaginaria que ésta tiene *ya;* ese esquema, todo lo vago que se quiera, variable con el tiempo, pero siempre existente, es el auténtico motor de la elección. Yo decido hacer algo ahora, porque me propongo hacer otra cosa mañana; y esto, porque cuento con hacer una tercera el año que viene; y todo ello, en vista de cierta figura de vida que he imaginado y que pretendo vivir. Lo que hago en cada instante, lo hago porque me parece que es *lo mejor* que puedo hacer aquí y ahora en vista de la pretensión general que me constituye.

Este es, pues, el mecanismo de la justificación. La vida, como

estructura total *anticipada,* selecciona las posibilidades y las realiza. Cuanto hago se encuentra en el horizonte de mis posibilidades, y llega a ser real justificándose ante el esquema genérico de mi pretensión. Por esta razón también, la vida humana sólo es posible entendiendo; necesita el hombre hacerse cargo de la integridad de su situación para poder elegir entre sus posibilidades; y no se olvide, como vimos detalladamente en el capítulo I, que mi pretensión forma parte de la situación en que me encuentro, y sólo ella le confiere efectivo carácter de situación. Esta es, por consiguiente, la función primaria del pensamiento: referir las posibilidades existentes en mi horizonte a la totalidad de una situación definida por una pretensión y una circunstancia, dinámicamente articuladas, de suerte que en cada caso una de las posibilidades resulte *preferible* dentro de su contexto, y por tanto justificada con vistas al proyecto vital. El pensamiento tiene, pues, una función justificativa; una vez más encontramos que el sentido radical del saber, previo a todas sus posibles diferencias, es el de *saber a qué atenerse,* y el pensamiento está exigido por el modo de hallarse el hombre en una situación y por su pretensión de vivir una determinada forma de vida, que es la humana.

De ahí que para el hombre vivir sea forzosamente *acertar* o *errar;* porque como la vida humana no está hecha, sino que tiene que hacerla, su realidad es problemática, no está asegurada, y si no elige bien entre sus posibilidades, no la consigue, se le escapa, la *yerra,* y por eso su vida se convierte en un *error,* un apartamiento o desviación de la *suya* propia, única que le es posible; a ese esencial fallo de la vida, que se suplanta a sí misma, se llama inautenticidad.

Pero—se dirá—¿no hay una multitud de posibilidades en principio deseables y apetecibles, de tal manera que su no realización implica una penosa renuncia y una esencial limitación de la vida humana? ¿No queda justificada cada una de ellas por su mero carácter deseable, de acuerdo con el cual podrían ser elegidas sucesivamente por el hombre? Esto sería cierto si no fuese por dos determinaciones esenciales de la vida humana, ya aludidas: una, la conexión de las posibilidades entre sí; la otra, la limitación temporal

del hombre. Hemos visto cómo las posibilidades se condicionan mutuamente, de tal modo que se exigen o se excluyen; toda decisión complica, pues, otras, en forma positiva o negativa: si un hombre decide dedicarse a la investigación científica, como ésta requiere hábitos de observación, reflexión y sedentarismo, esta posibilidad elegida elimina de su horizonte la de ser aventurero o negociante; a la inversa, esos mismos hábitos intelectuales determinan una actitud concreta ante las cosas; sería apetecible amar a multitud de mujeres —a todas las que se presentan como *amables*—, y tal vez nos sentimos realmente solicitados por esa muchedumbre de posibilidades; pero tan pronto como una de ellas se cumple y se hace efectiva, este amor a una mujer concreta altera nuestra situación respecto a todas las demás, en cuanto posibilidades amorosas. Parece que la sucesión podría permitir cierta indiferencia respecto a la elección de las posibilidades, y nos liberaría de la necesidad de acertar; se podría elegir primero una posibilidad y luego otras; pero es el caso que el hombre tiene un tiempo limitado; su vida empieza y acaba, sus días están contados; si se dispusiese de un horizonte temporal indefinido, cabría el error sin consecuencias, es decir, lo que llamamos error sería rectificable, y por tanto, en definitiva no error; pero como la vida se acaba, cada año, cada día o cada minuto es insustituíble, y el tiempo perdido no se recupera: la busca del tiempo perdido sólo puede hacerse irrealmente, y además invirtiendo o consumiendo en ella otro tiempo, el que todavía nos queda, el único que nos resta ya. Y no es esto sólo: el tiempo de la vida no es pura cantidad, sino que está cualitativamente diferenciado; no es que dispongamos de *tanto* tiempo; es que ese *quantum* temporal es siempre un *quale;* la estructura de las edades diversifica el tiempo y hace que cada porción de él no sólo sea única en el sentido de irrecuperable, sino que no es intercambiable con ninguna otra. Hay una edad para jugar al aro, y otra para ser estudiante, y otra para ser académico, y si se deja de hacer una de esas cosas a su tiempo, ya no se hará nunca; las posibilidades llevan su fecha—su fecha biográfica y otra en el calendario de la historia—, y con ella, realiza-

das o no, a veces por puro azar, se desvanecen, dejando una huella o un hueco.

Por esta razón, no tenemos más remedio que acertar; el error se paga con la vida—se entiende, con insustituíbles porciones de esa vida limitada, que es lo que tenemos. La inautenticidad—la forma humana del no ser—acecha incesantemente al hombre, amenazado en cada instante por la oquedad de esa vida que él mismo tiene que hacer. Como los días están contados y cualificados, el hombre tiene que *darse cuenta* de lo que hace, en los dos sentidos que tiene esa expresión: darse cuenta como saber lo que hace, y darse cuenta y razón de ello; estos dos momentos juntos constituyen la justificación del vivir. Pero, en rigor, nuestra lengua emplea una expresión algo distinta, mucho más exacta: no decimos que el hombre sabe lo que hace, sino sabe lo que *se* hace; éste *se* señala el momento de reflexividad, de presencia de la vida a sí misma; recoge también el matiz de que lo que el hombre hace lo hace para sí—algo parecido a la voz media griega—; por último, deja traslucir el vago barrunto, al menos, de que lo que el hombre hace es a sí mismo. En suma, el hombre sólo puede vivir sabiendo lo que se hace, dándose razón de ello; porque la vida misma es razón, y ésta no es un aditamento extrínseco al vivir, sino su propia forma humana; esto es lo que quería decir al escribir que nuestra vida sólo acontece como justificación.

LA MORALIDAD DE LA VIDA

La consecuencia inexorable de lo que acabamos de ver es que la responsabilidad pertenece a la estructura misma de nuestra vida. El hombre se siente desde luego, quiera o no, responsable de lo que hace, porque para hacerlo ha tenido que elegirlo, decidirse a ello, y sólo ha podido ejecutar esto justificándoselo a sí mismo. La responsabilidad no es, pues, consecutiva al acto humano, sino constitutiva; como todo hacer necesita justificarse, es ya, desde su mismo origen, justificado o injustificado, en suma, justo o injusto. Esto

significa que la moralidad no es un añadido a la realidad de la vida humana, de suerte que ésta fuese, por sí, ajena a lo moral, y sólo adquiriese ese carácter mediante un contacto o referencia a un «orden moral» del tipo que se quiera, sino que la vida humana es, en su propia sustancia, moral.

Pero conviene agregar algunas precisiones. En primer lugar, es menester no perder de vista la distinción entre actividades y haceres; las primeras son mecanismos que se disparan y cuyo curso no está en mi mano y no soy, por tanto, responsable de él; los segundos no «se dan» simplemente en mi vida, sino que la constituyen, y soy solidario de ellos: son lo que yo *hago*, por algo y para algo, y por esta razón soy responsable; son, pues, los haceres, no las actividades, los que incluyen como ingrediente la moralidad. Pero, en segundo lugar, lo que confiere al hacer su carácter esencial es, precisamente, su porqué y su para qué; éstos no son, por tanto, extrínsecos, sino que pertenecen al hacer mismo, el cual sin ellos es ininteligible, porque en realidad sin ellos no *es;* por consiguiente, la consideración de lo «hecho» en un hacer es una abstracción, porque abstrae o prescinde de su efectiva realidad en la vida, de su conexión con aquello por lo cual es hecho; la moralidad sólo pertenece *per accidens* a lo hecho, y recae primaria y plenamente sobre el hacer en su concreción e integridad, es decir, en cuanto se *justifica* y, por tanto, se ejecuta. En tercer lugar, hemos visto que los motivos de un hacer son otros haceres proyectados, cada uno de los cuales sólo adquiere su efectividad, incluso como proyecto, al referirse a sus propios motivos; y en última instancia, todo hacer concreto depende del proyecto general que es la pretensión de cada hombre, que es—literalmente—lo *decisivo*, porque es ella quien decide a la vez la realidad y la moralidad de los diversos haceres; lo primero ha sido explicado ya; veamos lo segundo.

Lo que el hombre hace, lo hace, en definitiva, en vista de la figura de vida que ha proyectado, del personaje imaginado que pretende ser; esa pretensión es la que da razón de cada uno de los haceres, y la moralidad de éstos depende, en un primer estrato, de

su adecuación respecto a ese esquema total, de su autenticidad en cuanto a la pretensión que cada uno es; cuando el hombre sustituye los motivos que nacen de su íntima pretensión por otros cualesquiera, se falsea a sí mismo, suplanta su auténtica personalidad por otra, se convierte en hueco de sí mismo; y ésta es la raíz de la inmoralidad.

Pero no basta con esto. Queda en pie el problema del esquema genérico o proyecto total de la vida; porque no está dicho que todo proyecto vital sea auténtico. La mayoría de los hombres lo reciben del contorno, lo toman del repertorio de formas sociales vigentes, sin última solidaridad con él; otros lo toman también de ese mismo contorno, pero lo repiensan, se lo apropian o hacen *suyo*, y le confieren así autenticidad; algunos, por último, imaginan por su propia cuenta una figura de vida que emerge de su mismidad, a la cual se sienten llamados, y que por eso se llama *vocación.* Como la vida misma, en su torso general o figura, es *elegida,* no está impuesta esquemáticamente desde fuera, la moralidad afecta en último rigor a esa *pretensión* misma del hombre; es ella la que es acertada o errónea, la que es auténtica o una desviación o falsedad radical.

Y aquí empieza lo grave. En efecto, la vida humana es circunstancial, y sólo en vista de la circunstancia tiene realidad concreta; por consiguiente, la pretensión del hombre sólo tiene sentido en vista de esa circunstancia. La primera necesidad *moral* es, por tanto, la misma que descubrimos como función radical del pensamiento: hacerse cargo de la circunstancia en que el hombre se encuentra. Pero esto quiere decir dos cosas: tenerla presente en su *integridad* y en su *perspectiva* justa. La mutilación de la circunstancia, que amputa a ésta esenciales zonas suyas, predetermina la inautenticidad de la vida. La inversión de la perspectiva adecuada hace que el hombre se comporte erróneamente respecto de la circunstancia, y falsea de igual manera su vivir. No se olvide que esa mutilación o esa inversión pueden afectar a épocas enteras, en las cuales es casi imposible—al menos sumamente difícil y problemático—que se den vidas individuales llenas y auténticas. Recuérdese la amputación de

los últimos planos de la circunstancia—la escatología—o su esencial oscurecimiento en los últimos siglos, que apenas han contado con el horizonte de las postrimerías. No se olvide, pues, que hacerse cargo de la circunstancia quiere decir contar con *toda* la circunstancia, en la *perspectiva real* de ésta. Ya esto permite ver la radical insuficiencia de toda moral que no sea *además* una moral de ultimidades; el no ver esto ha lastrado de esterilidad los intentos—por lo demás perspicaces y extremadamente valiosos—de la ética de las tres últimas centurias.

Pero la circunstancia, que encierra un horizonte de constitutiva latencia, sólo puede estar «presente» a la imaginación, y sólo mediante ella puede contarse con su realidad íntegra. ¿Cuál es la función de lo imaginativo respecto de la autenticidad y la moralidad de la vida?

IMAGINACIÓN Y AUTENTICIDAD

La vida humana envuelve un esencial *a priori*, en el sentido de que tiene que ser previvida imaginativamente, y sólo así se hace *posible* su efectiva realidad. La imaginación es, pues, un requisito de la vida, porque ésta no sólo se realiza a sí misma, sino que se hace como posibilidad; no es mera actualización de potencias ya dadas, sino que esas potencias se actualizan como recursos para conferir actualidad a las posibilidades resultantes de la proyección imaginativa de una figura de vida o pretensión sobre la circunstancia en que el hombre se encuentra.

Ahora bien, los esquemas vitales no son nunca creación *sensu stricto;* la imaginación «creadora», como la vida misma, no es capaz de crear *ex nihilo,* sino sólo con un material que está ahí, y que es la realidad—de todo orden—que encontramos en nuestro contorno. Esas figuras son halladas por lo pronto en el mundo social que nos rodea, como esquemas genéricos que el hombre recibe de fuera, que se le presentan como modelos entre los cuales puede elegir. Pero adviértase que esos esquemas o modos de ser hombre no tienen una

realidad sensible y «actual», que pudiera se percibida de modo inmediato, sino que se extienden en el tiempo, como pasado y proyecto de cada cual, y su misma aprehensión es de orden imaginativo. Yo puedo *ver* a un hombre; pero el esquema o figura de su vida no puedo verlo, sino sólo imaginarlo, en *vista* de los datos presentes que encuentro ante mí y que me permiten reconstruir ese proyecto. La imaginación es indispensable, por tanto, hasta para adscribirse a un esquema recibido, de igual manera que es menester para leer una novela, y no sólo para escribirla. La afirmación de Ortega de que la vida es, por lo pronto, faena poética, ha de tomarse en todo su rigor, y no como un *desideratum,* sino como una exigencia ineludible; únicamente, cabe mayor o menor originalidad en esa invención poética o novelesca en que consiste toda vida humana.

Por otra parte, esos esquemas son abstractos, por ser genéricos; yo encuentro en mi contorno social a Juan, que es médico; a Pedro, que es comerciante; a Antonio, que es carpintero; a Pablo, que es militar; a Enrique, que es pintor; a Luis, que es sacerdote; a Manuel, que es futbolista; a Andrés, que es ladrón—y análogamente ocurre con las mujeres—; pero en cuanto esquemas de vida que me son *propuestos,* tienen una significación típica y abstracta, porque yo no puedo ser ese médico concreto que es Juan, sino «médico, *como* Juan», y así en los demás casos; es decir, tengo que henchir de contenido concreto y circunstancial ese molde vacío que es el esquema, para imaginarlo como *mi* ser médico, comerciante o pintor. La imaginación interviene por segunda vez, para pasar de la mera aprehensión de los proyectos como ajenos a su apropiación como *posibilidades mías.* Pero la cosa no termina aquí.

En efecto, los esquemas genéricos que encuentro en mi contorno y que me parecen adscritos a individuos determinados no agotan el proyecto vital de ninguno de éstos; es decir, la pretensión de Juan no se agota en ser médico, ni siquiera en *su* ser médico, esto es, en ser médico de una manera precisa y determinada, sino que este esquema parcial se articula con otros momentos en la pretensión *total* de Juan, de la cual se deriva su «profesionalidad»; quiero decir con

esto que el ser médico es elegido también, en vista de una pretensión primaria y original, que se articula y diferencia en múltiples ingredientes o modos, de acuerdo con el horizonte de posibilidades existentes. Por tanto, la adopción de un esquema, incluso tópico y recibido, no sólo exige una «traslación» de él a mi concreción circunstancial, sino, ante todo, una *elección* de él y no de otro, en vista de una pretensión integral, todo lo vaga que se quiera, de la que soy insustituíble autor, y dentro de la cual el esquema recibido funciona desempeñando un papel muy determinado. Este es, pues, el tercer momento en que actúa inexorablemente la imaginación.

Esto tiene una consecuencia clara: aun en el caso de los modos de vida recibidos y no *originales*, es decir, no procedentes de la imaginación personal del hombre que los ha inventado, su grado de realidad en la vida de cada uno—es decir, de autenticidad—es función de la imaginación del individuo. Sólo ésta, en efecto, permite la plena aprehensión o posesión de su contenido, en cuanto son trayectorias de vida que no están dadas de una vez para todas, sino que necesitan *hacerse;* en segundo lugar, sólo la comprensión—imaginativa en porciones esenciales, como antes vimos—de mi propia circunstancia hace posible que esos esquemas sean *míos* como posibilidades reales y no meramente ficticias; compárese, por ejemplo, mi relación con la figura de vida «ingeniero» y con la de «mago» o «señor feudal»; yo puedo imaginar por igual esos esquemas, tenerlos presentes como tales; pero mientras el primero es imaginable en concreto, articulado con la totalidad de mi circunstancia, y por eso digo que es una posibilidad mía, el segundo y el tercero sólo se pueden imaginar en abstracto o fuera de mí, y la imaginación de mi circunstancia en su impleción los descarta o elimina desde luego. En tercer lugar, y esto es lo decisivo, la autenticidad de la vida se mide por la radicalidad de la elección entre sus posibilidades; cuando la imaginación es deficiente, ocurre una de estas dos cosas: o la elección se hace en vista de una porción de la circunstancia, con exclusión del resto, y así quedan obturadas otras posibilidades, de manera que se elige dentro de un horizonte más angosto

que el real, y el sujeto se adscribe a una figura de vida que tal vez no fuese la preferida entre todas las efectivamente existentes; o bien, por falta de una comprensión imaginativa adecuada de la propia pretensión, se adhiere tibia y débilmente al esquema elegido, sea éste el que quiera, incluso aunque coincida materiamente con el auténticamente preferido, y la vida resulta así dotada de un grado inferior de realidad.

Pero, en rigor, la cosa es todavía más profunda; porque esos esquemas vitales que se encuentran en el contorno social han sido inventados, imaginados algún día por hombres que no los hallaron existentes, sino que los forjaron para dar forma a la irreductible originalidad de sus pretensiones; es decir, la vida sólo existe como plenitud cuando se adscribe con necesidad a una figura determinada; a esto es a lo que propiamente se llama autenticidad; y sólo se logra inventiva y originariamente, porque mi vida es *mía,* y en su forma concreta y más real tiene que ser *sólo mía,* única e insustituíble, y cada uno de los hombres tiene que imaginarla por sí—aunque con todos los recursos del contorno—, y en la medida en que no es personalmente imaginada no es vida auténtica, sino precipitado o fósil de otras vidas—auténticas en su origen—, es decir, vida recibida o socializada, que no es propiamente *mía,* sino la de cualquiera, y por tanto no es vida humana en su realidad plenaria, sino en uno de sus modos deficientes. En suma, la vida humana tiene su raíz en la imaginación, por ser una extraña realidad que, aunque no de la nada, se hace a sí misma incluso como posibilidad, y su autenticidad está condicionada por esa esencial dimensión imaginativa.

Sin embargo, al llegar aquí surge una nueva cuestión. La imaginación es un requisito imprescindible de la pretensión o proyecto vital de un hombre y de la existencia de sus posibilidades en cuanto tales; pero, supuestos ya estos ingredientes, la realización efectiva de la vida postula la presencia de ciertos recursos, sin los cuales las posibilidades ni siquiera logran actualidad. Y hay que preguntarse cuál es la relación de la imaginación con los recursos y, por consiguiente, con la vida efectivamente vivida.

EL PLACER ESTÉTICO Y EL ARTE

No es mi propósito hacer aquí, ni siquiera esbozar, una teoría estética ni una interpretación del arte; se trata de dos cuestiones distintas aunque conexas, cuyo planteamiento suficiente requeriría una serie de indagaciones que no son de este lugar. Mi intención es mucho más concreta y modesta: se reduce a señalar el punto en que el goce de la belleza y la necesidad—necesidad humana—del arte irrumpen en la realización imaginativa de la vida.

En mi opinión—permítaseme omitir aquí una justificación que sería exigible, pero nos llevaría demasiado lejos—, el objeto estético primario, aquel en que tiene su lugar originario el descubrimiento y la vivencia de lo bello, es el cuerpo humano. Las demás formas de goce estético se podrían derivar de éste en dos direcciones: la primera consiste en un proceso de abstracción, en virtud del cual se aíslan en el goce producido por el cuerpo humano los elementos estrictamente estéticos, y se distinguen de otros de diferente índole, aunque tal vez no del todo separables, unidos en una vivencia compleja única; la segunda, de matiz casi opuesto, tiende a una ampliación analógica del placer estético, extendido a las realidades «complicadas» efectivamente con el cuerpo: lo que se llama, en sentido lato, el «alma», los haceres humanos y la forma misma de la vida como proyecto, sus contenidos, las formas producidas por el hombre en vista de ese proyecto, las formas «naturales».

Este punto de vista permitiría, a mi entender, barruntar la conexión entre la belleza y el arte, que ha solido plantear tan espinosos problemas a la estética. En efecto, se considera habitualmente que hay, de un lado, ciertos objetos bellos, de belleza—pudiéramos decir—inmanente, que se agota en ellos mismos: una flor, una gema, un paisaje, un meteoro, un rostro de mujer; y de otro lado, determinados objetos *hechos* por el hombre, con un propósito determinado, que apuntan a conexiones significativas y a los que per-

tenece *también*—al menos usualmente—la belleza; pero una belleza que con frecuencia no recae sobre el objeto mismo, sino sobre las alusiones que encierra o sobre el artificio en cuanto tal, como en el caso de una repulsiva úlcera, bellamente pintada; estos objetos son los «artísticos»: una estatua, un cuadro, una catedral, una sonata, un soneto. Y la estética ha dudado casi siempre de si su tema es la *belleza* del primer grupo de objetos, o bien la estructura y los requisitos del segundo, o, por último, la relación entre uno y otro, en la medida en que lo bello se da como ingrediente en ambos. Veamos la cuestión un poco más de cerca.

Las artes tienen una función comunicativa, semántica, que denuncia intenciones nuestras. «Hay operaciones — ha escrito Ortega (1)—en las cuales producimos una obra material con la voluntad deliberada y exclusiva de que sea signo de nuestras intenciones. La obra es entonces formalmente un aparato de significar. Una de las más amplias y egregias dotes del hombre es esta creación de signos, la actividad semántica. En ella lo que hacemos lo hacemos para que otro venga en noticia de algo que hay en nuestra intimidad y que sólo puede ser comunicado al través de una realidad corporal.—El lenguaje es una de estas obras semánticas. La escritura es otra. Pero también lo son todas las bellas artes. No menos que la poesía, son música y pintura sustantivamente faenas de comunicación. Como en la poesía el poeta dice a otros hombres algo, también en el cuadro y en la melodía...» Nada de esto parece poder decirse de los objetos «naturales», ya sean un cedro, una autora boreal o un rostro; y sin embargo, tal vez esta afirmación sea apresurada e inexacta.

Porque ¿no es el cuerpo humano un aparato de significar? Su realidad física, ¿no apunta a determinadas intenciones nuestras y las manifiesta o denuncia? ¿No expresa nuestra intimidad y ejerce así, con su pura presencia, una función comunicativa? Ciertamente. Pero se dirá que el cuerpo me es dado, está ahí, no lo hago yo, y si

---

(1) *Velázquez*, cap. I, "La reviviscencia de los cuadros" (publicado en *Leonardo*, núm. XIII, Barcelona, 1946).

bien *permite* que yo ejecute funciones comunicativas, no lo es el mismo en su realidad plástica, y por consiguiente en aquella dimensión en que reside su belleza. No obstante, ¿hasta qué punto es esto verdad? Parece sobremanera discutible. Porque ¿es cierto, en último rigor, que el cuerpo me sea dado y no lo haga yo? Salvo en el caso límite—siempre problemático—del niño, el cuerpo humano tiene una figura o aspecto determinado, que resulta de lo que el hombre hace con los recursos biológicos y sociales que le son dados. El hombre se viste, se peina, se adorna de un modo y no de otro; mantiene su cuerpo limpio o lo deja ensuciar; lo abandona a su espontaneidad o le impone una silueta determinada; incluso ese mismo abandono supone que el hombre ha elegido esa posibilidad, es decir, que ha decidido *hacerse* un cuerpo «abandonado». En el cuerpo expresamos nuestro proyecto vital—cada individuo el suyo, y cada época histórica su esquema colectivo—. Por eso «leemos» fácilmente en la mera presencia física de una persona las líneas generales de su biografía, y un cuadro o una estampa nos revelan súbitamente la estructura genérica de las almas de un tiempo o de un grupo social. En el caso de la mujer—que actualmente dispone de un repertorio de posibilidades corporales mucho más amplio que el varón—una simple ojeada descubre esenciales porciones de su pretensión o proyecto vital: el vestido, el peinado, el maquillado, la acentuación, exhibición u ocultación de las formas, el ritmo del andar, el repertorio de gestos y ademanes, en suma, el cuerpo que cada mujer *se hace* con los elementos naturales, sociales y económicos de que dispone, revela lo que esa mujer *pretende ser:* mecanógrafa, gran dama, mujer de su casa, «madre abnegada», cortesana, «joven devota», obrera, monja, universitaria, «señora importante», muchacha de buen tono, mujer de rompe y rasga, deportista...

Dicho con otras palabras: el cuerpo humano es ya una obra artística, y responde al sentido general de éstas; podríamos decir, forzando un poco las cosas, que es un género artístico, y el quehacer humano consistente en «hacerse» el cuerpo, un arte. La verdad residente en esta exageración resulta visible tan pronto como se con-

sidera un caso real que extreme *de facto* ese quehacer, como ocurre con la mujer refinada.

Este punto de vista nos lleva a dos órdenes de consecuencias. En primer término, si el cuerpo humano es el objeto en que surge originariamente la vivencia de lo bello, y ese mismo cuerpo es ya hasta cierto punto un resultado de la actividad artística del hombre, la conexión, tan problemática desde otros ángulos, entre lo estético y el arte parece clara y nada azarosa. Por otra parte, el cuerpo es «hecho» de cierto modo que tiende a conseguir determinada *belleza*, en vista de una pretensión o proyecto vital concreto. Es decir, el imaginar una figura de vida implica la imagen de una figura corporal, dotada de una peculiar cualidad que le confiere el carácter de «deseable», «apetecible»—con más rigor, *preferible*—y que llamamos belleza. Finalmente, esta misma cualidad, analógicamente, se extiende a la totalidad del esquema imaginado y a las formas y contenidos en que éste se articula y realiza. Aparece, pues, la vida entera, en cuanto vida imaginada, como provista de una dimensión estética que le es esencial. Recuérdese el hecho de que en las formas de humanidad más primitivas aparecen las actividades de orden estético: el adorno, el tatuaje, el uso de máscaras, las danzas y cánticos, los trabajos ornamentales. Se ha insistido en que los utensilios procedentes de diversos grupos étnicos se reconocen o identifican mucho mejor que por su forma «técnica» y utilitaria, sensiblemente semejante, por su ornamentación artística, en la que se denuncia más profundamente la pretensión íntima del hombre que los fabrica.

Pero todavía hay algo más. Cuando se subraya la dimensión imaginativa del arte, se advierte inmediatamente que hay en la obra de arte una desproporción enorme entre su «realidad» virtual y los «recursos» empleados en ella; es decir, el arte es una fabulosa potencia de virtualidad en cuanto tal, una fuente de posibilidades *sensu stricto*, y por tanto envuelve una incomparable ampliación del horizonte humano; por la misma razón, es una potencia de evasión de la circunstancia efectiva, que permite al hombre apartarse o divertirse de la vida real, tal vez miserable o angustiosa, en todo

caso grave y llena de responsabilidad, preocupación y problematismo. Por esto el arte es siempre un esencial *divertimiento*, y los que, con pretexto de «dignificarlo», han querido ungirlo con inauditas trascendencias, en rigor lo han vaciado y empobrecido. Pero no se piense sólo en el momento negativo de este divertirse; no se trata únicamente de apartarse *de* la situación real: es también convertirse *a* otras imaginadas, y superar así parcialmente la limitación constitutiva de la vida. El hombre, que sólo puede realizar una vida, excluyendo a la vez todas las demás posibles, no «realiza», pero sí «cumple» en otra dimensión, gracias al arte, ciertas posibilidades que no le es dado vivir en el sentido más pleno de la palabra, en el de nuestra vida individual efectiva; el arte tiene una irrenunciable función de *sueño*.

Conviene, sin embargo, no trivializar esto que acabo de decir. Se pensará, efectivamente, en las «vidas» que asume y vive ficticiamente el autor o el lector de novelas, el dramaturgo o el espectador teatral; así es, en efecto; pero no es esto sólo: también son ensayos de posibilidades humanas, con más auténtica innovación todavía —y por tanto con mayor enriquecimiento vital—, las formas más «irreales» del arte, ya se trate de Rimbaud, Juan Ramón Jiménez, Debussy o el Goya de los años últimos. Y esta «invención» de posibilidades que es la actividad artística reobra, a su vez, sobre la vida efectiva que cada uno de nosotros tiene que vivir y que está tejida primariamente de ese modo de ser sutil y extraño que llamamos *posibilidad*, a la cual acontece a veces realizarse.

Pero, sin embargo, ni siquiera la invención de posibilidades—y así el arte—está desligada de la situación efectiva en que históricamente se encuentra el hombre. No podemos imaginar, menos pretender en serio, ser *cualquier cosa*. Y esto nos remite a una última cuestión.

LO PERSONAL Y LO HISTÓRICO EN LA VOCACIÓN

Normalmente, la vocación consiste en que nos sentimos llamados a una figura de vida determinada, que nos da voces y nos provoca a realizarla. Esa figura sólo existe, por lo pronto, como esquema o proyecto, es decir, es imaginada por nosotros y suscita una adhesión nuestra, un anhelo de vivir en realidad esa vida fingida que tenemos ante los ojos. Pero ese esquema, que como vida *nuestra* sólo era ficción, estaba ahí ya, como vida ajena; en otros términos, lo usual es que encontremos ese proyecto vital, realizado de otros modos, y por tanto genéricamente para nuestros efectos, en nuestro contorno social. Esto implica que lo más original nuestro, aquello en que se expresa nuestra irreductible y única individualidad, tiene sus raíces también en la situación en que nos encontramos, y por consiguiente en los demás y en la coyuntura histórica en que nos ha tocado vivir. ¿Cómo es esto posible? Y en segundo lugar, ¿hasta qué punto es cierto?

Vivir es encontrarse en una circunstancia determinada y tratar con ella; por tanto, toda figura de vida implica ya una circunstancia, de la cual es inseparable; tan pronto como nuestro proyecto vital alcanza un mínimo de concreción, tiene que envolver, como esencial ingrediente suyo, un mundo en el cual habría de vivirse esa vida imaginada. Ahora bien, para que la vida soñada o en proyecto no sea un mero esquema abstracto, sino que tenga capacidad de incitación, es menester que sea representada de una manera concreta, es decir, en un mundo. Nuestra vocación, si lo es, tiene que ser el sentirnos llamados a vivir una vida de tal perfil preciso en una circunstancia determinada.

Pero ¿en cuál? Naturalmente, no tenemos intuición de otro mundo que de aquel en que vivimos; estamos históricamente condicionados, ante todo por el sistema de creencias en que nos encontramos

y en que fundamos nuestro vivir, en segundo lugar por la estructura del mundo social y material que nos rodea. Esto quiere decir que el sentido *primario* que el verbo vivir tiene para nosotros es sinónimo de *vivir en este mundo:* la vida se nos presenta desde luego como circunstancializada, cualificada por lo que, al intentar rebasar esa limitación, aparecerá como historia. La vocación, que es lo personal, tiene a la vez, inexorablemente, contextura histórica.

Pero—se dirá—¿no es constante en el hombre el afán de escapar a su mundo, de sustraerse a sus circunstancias, de trasladarse a otras distintas, a las que, precisamente, se siente llamado o vocado? En efecto, y pudiéramos añadir que a la vocación le es esencial una alteración de la circunstancia *dada;* pero no hay en esto ningún misterio. En primer lugar, la circunstancia *otra* que el hombre imagina o desea, *viene de ésta;* es decir, es fingida en vista de la presente, y tiene en ésta su fuente vital, su origen efectivo; se podría mostrar cómo todas las formas irreales de vida que el hombre ha ido imaginando, todos sus *desiderata,* los ideales e incluso las utopías, emergen de la situación concreta de los hombres que los han soñado; de un modo o de otro—por prolongación de sus rasgos, por amputación de sus dificultades, aunque sea por contraposición—, todo proyecto vital acusa su filiación histórica de una situación efectiva. Por otra parte, decía que toda vocación implica una alteración de la circunstancia dada; y no puede menos que ser así, porque la vocación supone una nueva vida, aún inexistente, sólo imaginada, y cada forma de vivir significa una perspectiva propia y reobra sobre la circunstancia, que a su vez es siempre circunstancia de un yo concreto, que en ella ejecuta su vida única e insustituíble. Esto explica la esencial conexión y alteración, al mismo tiempo, que la vocación supone respecto de la circunstancia del que se siente llamado.

Este segundo elemento adquiere una importancia decisiva; porque con frecuencia, la innovación que la vocación supone es tal, que resulta ésta irrealizable en la situación existente, y postula un mundo nuevo; por eso las pretensiones originarias de los hombres son el motor de la innovación histórica, el factor dinámico que impone

la transformación de las circunstancias. De otro lado, en la medida en que la resistencia del mundo—individual o colectivo—se opone a esa transformación que la vocación suele implicar, corre ésta el riesgo de permanecer incumplida; la felicidad o infelicidad depende esencialmente de la adecuación de las vocaciones con la circunstancia en que han de realizarse; y una defensa contra la vocación frustrada es su transferencia a un plano imaginativo, en la utopía, la ficción artística o el simple y esencial «soñar despierto». Y si bien es verdad que el hombre está afectado siempre por un constitutivo descontento, no lo es menos que en líneas generales la circunstancia tolera las inflexiones que la pretensión personal tiende a imponerle, y por eso es cierto, como ha dicho alguna vez Ortega, que la vida, en su cuenca general, es en todas las épocas feliz.

Este carácter circunstancial e histórico de la vocación personal se manifiesta, por contraposición, en la expectación y el deseo de la *otra vida*, de la beatitud en el *otro mundo*. La radical discontinuidad entre nuestra circunstancia actual y ese mundo, verdaderamente otro, que esperamos, impide que sea objeto de nuestra vocación *sensu stricto*, en el sentido de un proyecto vital que constituya nuestra pretensión. Entiéndase bien: nuestra vocación o pretensión puede ser vivir—en nuestra circunstancia—de tal manera, que alcancemos esa otra vida perdurable; pero ésta no es el contenido concreto de nuestra pretensión, sino sólo su término. Se puede pretender—como Descartes decía—ganar el cielo; pero la vida celestial, por ser inimaginable, salvo de un modo muy irreal y esquemático, excede como tal vida de nuestra pretensión; y si podemos «proyectarnos» hacia ella, en rigor no podemos *proyectarla*.

* * *

La realización de la vida remite, como hemos visto, a dos zonas de problemas: el horizonte histórico de nuestro vivir y el fondo personal de nosotros mismos, patentizado por el hecho de la vocación. Será menester ahora considerar estas últimas cuestiones.

X

LA VIDA HISTORICA

LOS DÍAS CONTADOS

La vida humana individual, como vimos en el capítulo anterior, «data» siempre de un principio o *terminus a quo,* que para ella se presenta como un pasado; quiero decir con esto que el hombre se encuentra *ya* viviendo, pero no *desde siempre;* de un modo puramente descriptivo, podríamos decir que el modo de hallarse en la vida no es *empezar a vivir,* ni tampoco *vivir* sin más, sino *haber empezado a vivir;* el comienzo de la vida es esencialmente pretérito, y esto hace que esa vida se presente al hombre, desde luego, como *temporal.* Este tiempo pretérito se conserva en el hombre de dos modos distintos: como tal pasado, como tiempo *sido,* en el *recuerdo;* como tiempo allegado o *acumulado*—en ese sentido, como «haber» presente de la vida, esto es, como su *sustancia*—en la *edad.* Una cosa es el tiempo que se ha *pasado,* otra la edad que se *tiene;* el hombre, desde que empezó a vivir, ha hecho y le han pasado tales cosas determinadas; pero siente a la vez que, en ellas y con ellas, se ha hecho a sí mismo lo que es: un hombre de tal edad concreta; aparte de lo que halla en su memoria—aunque en esencial conexión con esto—, el hombre se siente a cierta altura o nivel de la vida, y esta determinación pertenece al modo mismo de encontrarse. Mientras los recuerdos son elementos de la «vida» psíquica, la edad per-

tenece a la estructura de la vida efectiva, desde la cual hay que entender, por ejemplo, la función del recuerdo como tal.

Pero, por otra parte, y con absoluta inmediatez, la vida está, como hemos visto con insistencia, proyectada hacia el futuro, y es anticipación de sí misma. En esa distensión temporal entre un *terminus a quo* y un *terminus ad quem* se constituye la móvil e inestable realidad del *instante* presente que es la vida en su efectividad actual.

Sin embargo, ese *teminus ad quem* resulta problemático; el horizonte vital es elástico y se va dilatando a medida que se avanza en la vida; desde una proyección hacia planos muy próximos, la perspectiva vital va adquiriendo mayor profundidad. El niño y el adolescente se dan cuenta de que vivir es ir haciendo unas cosas tras otras, encaminadas a un término que es «ser mayor»; cuando se preguntan a sí mismos «qué van a ser», se sienten proyectados hacia una forma de vida adulta, que se les presenta como dotada de sustantividad y estabilidad. Mientras esto ocurre, la vida se presenta, a la vez, como indefinida o ilimitada: se puede ser muchas cosas, cualesquiera, es decir, «todas»; por eso, la vida del hombre o de la mujer muy jóvenes no tiene todavía *forma*, sino que es pura indeterminación y posibilidad. Pero cuando se va llegando a «ser mayor», se cae en la cuenta de que esto no significa instalarse en un presente estable, sino que vivir sigue siendo hacer algo en vista del futuro; como el horizonte visual, el de la vida se aleja a medida que se avanza en ella. Y cuando el horizonte empieza a adquirir un contorno preciso, cuando se palpa la limitación de la vida en el tiempo futuro, terminada por la muerte, se siente el vivir como algo concluso, con figura y estructura interna: como la realidad de los días contados.

Entonces empieza a funcionar la muerte como un ingrediente dinámico del vivir. No quiere esto decir que el adolescente, por ejemplo, no sepa que los hombres mueren y que él mismo ha de morir; lo sabe, pero no cuenta con ello, es decir, no vive en vista de la muerte, sino que ésta funciona para él en tal lejanía, que en

rigor está fuera de su horizonte, «más allá» de él: son las efectivas calendas griegas, el «largo me lo fiáis» de Don Juan. Cuando el hombre incluye, por decirlo así, la muerte en el proyecto de su vida, el tiempo de ésta se articula, y a su mera cantidad se añade una cualificación, en virtud de la cual cada porción temporal tiene una «significación» precisa dentro de la totalidad que es la vida. En esto consiste, como ya vimos, la *edad*, que constituye una determinación del vivir, uno de cuyos caracteres es el de que cada momento de la vida, al ocupar un puesto concreto y único, queda referido a todos los demás, y éstos acusan así su presencia—pretérita o futura—en el instante actualmente vivido. El hombre que vive como siendo de cuarenta años, se siente a una altura concreta de la vida, y ésta funciona para él así en su integridad y, por consiguiente, de manera unitaria. Gracias a esa doble limitación cuantitativa y cualitativa, la vida se organiza en una perspectiva interna, que es uno de los momentos de su estructura sistemática.

Pero al atenerme hasta aquí a la vida individual por sí sola, realizaba una abstracción deliberada, que inmediatamente hay que integrar en la realidad concreta. Porque, en efecto, esa muerte con que topo en cierto momento de mi vida, con la que empiezo a contar en serio en otra fecha, no es la mía, que no aparece en modo alguno—por eso vivo—, sino la ajena. No sólo ajena, sino algo más: social. Porque la muerte individual, la muerte del individuo concreto a quien veo morir o de cuyo fallecimiento tengo noticia, en primer lugar sería por sí misma incomprensible—el gran enigma de nuestra existencia—, y en segundo lugar no tendría significación inmediata para mí sino en cuanto término de la convivencia con él, que así quedaría interrumpida y anulada. Quiero decir con esto que de la muerte del prójimo no se sigue *sin más* la mía, y no me haría contar con ella, con todas las consecuencias apuntadas. Esto sólo acontece porque yo encuentro la muerte como contenido de una creencia social en que *se* está; la muerte es, por tanto, la de la gente, la de cualquiera, la de todos los hombres, y en esa creencia viene a alojarse la muerte concreta de cada individuo, y así, en el

futuro, la mía propia. Y esta situación explica el hecho extraño de que mientras la muerte es algo perfectamente *obvio,* de que se habla todos los días sin el menor equívoco, cuando se refiere a la muerte de «cualquiera», se convierte en un radical enigma tan pronto como se trata de la muerte *propia,* de la de un prójimo concreto en cuanto tal, o de mí mismo; es decir, mientras la muerte «social» —la muerte *impersonal,* objeto de la creencia vigente—es una trivialidad cotidiana, como tal inteligible, la muerte real y concreta, la muerte *personal,* es constitutivamente incomprensible y misteriosa.

De un modo análogo, yo encuentro las edades en mi contorno social; después de la primera escisión que el niño establece en su mundo—los niños y los «mayores», con una frontera muy precisa entre ambos grupos, que son vividos de modo muy distinto por el niño desde los primeros meses de su edad—, los miembros del contorno se articulan en diferentes edades, que condicionan la relación de cada individuo con ellos. Y entonces resulta que este «venir de» característico de la vida, este «datar» de un comienzo—el nacimiento—, cobra una nueva figura, porque mi vida individual aparece como algo que viene de *otras vidas*—a saber, las de los «mayores»—, que estaban ya ahí cuando la mía empezó; en otros términos, cuando yo empecé a vivir «había» ya vida, que no era, por supuesto, la mía propia, y el «datar» retrocede, en cuanto afecta a la realidad genérica del vivir. Por otra parte, la muerte de los «mayores», que se da *en mi vida* y no pone fin a ella, me hace contar con un horizonte vital más allá de mi muerte, esto es, allende mi horizonte propio. ¿Qué quiere decir esto? Adviértase que no se trata primariamente de que yo *infiera* que antes de vivir yo vivían otros hombres, y que después de que yo deje de vivir seguirán viviendo otros, sino de que pertenece a la toma de posesión de mi vida individual en su integridad la creencia de que antes de mí *había vida,* y después de mí la *habrá.*

Pero conviene parar la atención en esto, si no se quiere dar un salto en el vacío. Porque, como no se trata—repito—de ninguna vida individual como tal, resulta que se cree que antes de mi vida y

después de ella—y *mi vida* es el único sentido primario del sustantivo «vida»—, por tanto, aparte y fuera de ella, *hay vida*. Y esto implica necesariamente que se ha pasado de una significación inmediata y directa del término a otra distinta, derivada y problemática, que es menester poner en claro. La vida que había antes de nacer yo y que habrá después de mi muerte es algo rigurosamente distinto de lo que entiendo cuando hablo de la mía individual y de la de otro individuo concreto cualquiera; y, por otra parte, como esa «vida» que había y habrá es también presente, resulta que, junto a la mía, la hay ahora, y la mía «está» en ella, en una conexión que resulta igualmente poblemática. El doble hecho de la muerte y el escalonamiento de las edades en «promociones» hace que mi vida se encuentre inserta en una totalidad que excede de su horizonte individual y la «envuelve», y que es lo que llamamos la «vida» histórica. Ahora tenemos que preguntarnos por la estructura que ésta tiene.

VIDA INDIVIDUAL Y VIDA HISTÓRICA

Tenemos que evitar dos errores que amenazan a nuestra comprensión de la realidad histórica. El primero consiste en creer que la historicidad se deriva de la mera temporalidad de la vida humana individual, considerada «en sí» y aparte; es decir, que el hombre, por tener un ser temporal y sucesivo, es histórico, de suerte que aunque no hubiese más que un solo hombre, tendría historia. Pero a poco que se piense se advierte que esto no tiene ningún sentido, porque ser histórico significa precisamente estar referido a una forma determinada de humanidad *entre otras,* estar en un tiempo que, por estar así *cualificado,* es histórico, a diferencia del tiempo cósmico en que giran los astros y se produce la erosión de las rocas. Pero ni siquiera bastaría con que hubiese muchos hombres; desde luego no habría historia si todos fuesen coetáneos; además de haber biografía, habría convivencia, pero historia, no; incluso aunque los hombres fuesen «sucesivos», si las promociones se sucediesen de

suerte que se excluyesen y no hubiera coexistencia parcial entre ellas, tampoco habría historia, porque cada hombre sería, una y otra vez, un «primer hombre», o, si se prefiere, un hombre de una «primera promoción». Para que haya historia, es menester que haya muchos hombres, sucesivos pero parcialmente coexistentes, de tal manera que el «pretérito»—el hombre viejo, que es de «otro tiempo»—sea presente en la vida del que consideramos como «hombre actual»; sólo esta presencia efectiva del mínimamente pasado que es el anciano viviente hace posible la «presencia» virtual del pasado *sensu stricto* y del futuro en la *actualidad* que es en cada instante la vida efectiva, y por consiguiente la existencia de la historia. (Quede aquí señalado el problema de los requisitos necesarios para que, supuesta la coexistencia real del hombre «actual» con el «pretérito», éste le sea presente a aquél como tal pretérito; esto es lo que falta radicalmente entre los animales y hace imposible que tengan historia; no se olvide que la coexistencia tiene que ser con-vivencia, introduciendo en este término la significación del verbo vivir aplicado al hombre.) En suma, la historia afecta a los hombres en cuanto son una pluralidad coexistente y sucesiva a la vez; la vida histórica es, pues, convivencia histórica.

Pero esto corre el riesgo de llevarnos al segundo error, consistente en pensar que la vida individual no es histórica, sino que *está* en la historia; es decir, que la vida no histórica del individuo humano se incluye o inserta en la historia, la cual sería algo que se *añade* a la realidad estricta y «esencial» del hombre. Ahora bien, esto es rigurosamente inexacto; recuérdese lo dicho en el capítulo III acerca de la dimensión temporal de la circunstancia. Los ingredientes con que hacemos nuestra vida individual son ya históricos, y por tanto lo es ella misma; las cosas se presentan recubiertas por interpretaciones que son un precipitado de lo que ha pasado, se entiende, de lo que otros hombres han experimentado, de lo que han hecho para vivir. La vida de cada uno de nosotros sólo acontece en una situación determinada, y ésta es histórica; y como vivir en concreto sólo es posible en vista de esa situación, su realidad efectiva está

definida por la historicidad. Dicho en otros términos, si bien es cierto que sin convivencia de diversos hombres en promociones sucesivas no hay historia, no es menos verdad que esa convivencia pertenece intrínsecamente a la vida individual, de manera que ésta sólo acontece en una circunstancia definida por un «nivel histórico» determinado y cuyos componentes son lo que *ha pasado* a los hombres del pretérito; es decir, es histórica la trama con que se teje la propia vida del individuo humano—sus creencias, sus ideas, las «cosas» con que se encuentra, recubiertas por su pátina interpretativa, las dificultades y problemas que lo oprimen, las facilidades o recursos que tiene a su disposición y, sobre todo, las *posibilidades* que halla en su horizonte al proyectar su figura vital sobre su circunstancia—; por tanto, la vida individual es, en su misma sustancia, histórica.

Una vez evitados estos dos errores, en que se ha solido caer obstinadamente, tenemos el horizonte franco para intentar comprender la realidad histórica. Pero todavía es menester eliminar un equívoco, oculto en la misma expresión «vida histórica». Por ella, en efecto, pueden entenderse dos cosas: 1) la vida humana—se entiende, individual—, que, a diferencia de otras vidas—animal, angélica, divina—, es histórica; es decir, la vida del hombre, de cada hombre, cualificada por uno de sus atributos esenciales; 2) la vida que había antes de nacer yo y habrá después de mi muerte, y por tanto *hay* ahora también «fuera» de mí y de todos los demás individuos humanos; en otros términos, el ámbito histórico *en* que se da cada una de las vidas individuales: lo que pudiéramos llamar la vida de la historia. Pero inmediatamente se advierte que esta «vida» histórica, en su sentido más directo e importante, no es vida en la significación estricta de esta palabra, sino sólo de modo traslaticio o analógico. Porque vivir consiste en encontrarme yo en una circunstancia determinada, teniendo que hacer algo en ella para sostenerme en la existencia, porque esa vida me es dada, pero no me es dada hecha, y se me presenta, por tanto, como quehacer; la vida es, pues, en su sentido primario, algo que *yo* tengo que hacer, y por eso es *mía*,

la de cada cual, absolutamente única e insustituíble, y por consiguiente, *radical soledad*, para emplear la expresión de Ortega. Ahora bien, nada de esto acontece con la historia, que no la hago yo —se entiende, *sólo* yo ni yo *solo*—, que no la encuentro *sólo* por hacer, sino—y esto es precisamente lo grave—ya hecha hasta cierto punto, que no es *mía*—quiero decir, *sólo* mía; en suma, que radicalmente excluye la *soledad*, atributo fundamental de la vida. Es decir, está definida por caracteres análogos a los de la vida, pero excluído este momento decisivo que la constituye en su realidad originaria; no es vida, en el sentido pleno del término, pero tampoco puede decirse que sea otra cosa que «vida». ¿Cuál es, pues, la extraña estructura de la «vida» histórica?

LA ESTRUCTURA DE LA HISTORIA

Las últimas consideraciones apuntadas aproximan singularmente la historia a otra realidad humana de que antes tuvimos que ocuparnos: la sociedad. También allí se trataba de «vida»—la llamada vida social—y no de otra cosa, pero tampoco en rigor de la vida en sentido estricto, que es la mía; también la vida social era de los demás, y excluía la soledad esencial de la vida del individuo humano; por último, aun siendo todo esto verdad, veíamos que la sociedad tampoco es un añadido o agregado a la vida individual —no es el resultado de una «asociación»—, sino que el individuo es encuentra *ya* en la sociedad, de suerte que la vida individual es, ella misma, social. Por otra parte, vimos que la historia implica necesariamente la convivencia, y no una cualquiera—por ejemplo, no la interindividual—, sino la convivencia con los «antiguos» o «pretéritos» en cuanto tales, es decir, no en cuanto individuos personales; por tanto, una convivencia social. Todo esto denuncia una conexión profunda entre la sociedad y la historia; pero esa conexión es, precisamente, el problema.

Propenderíamos a pensar que la sociedad es el *sujeto* de la his-

toria; es decir, que quien es propia y rigurosamente histórico es la sociedad, y el individuo sólo por estar inmerso en ésta. No hay inconveniente en aceptar esto, con la sola condición de analizar lo que acaba de decirse. En primer lugar, es menester referir lo social, la sociedad, a la vida humana individual, en la cual radica; hay que evitar, pues, la «sustantivación» de lo social, el convertirlo en algo análogo a un presunto «espíritu colectivo». Pero, en segundo lugar, si bien los hechos sociales radican en la vida individual, no son estrictamente de ella, no emergen de su realidad originaria, sino que le pertenecen en cuanto es ella misma social. Y esto quiere decir, en tercer lugar, que la «inmersión» del individuo en la sociedad no es consecutiva a aquél, sino constitutiva; en otros términos, que el hombre hace su vida—la suya propia e insustituíble—con elementos que no son suyos, sino sociales, esto es, de nadie, de cualquiera, y sin ellos no puede hacerla. Por último, esa «vida» social consiste fundamentalmente en *usos*, realidades humanas, pero irreductibles a la vida de ninguno de nosotros, es decir, «deshumanizadas», como una quasi-naturaleza que nos envuelve, ejerce sobre nosotros una presión, constriñe nuestra espontaneidad originaria y, al mismo tiempo, nos permite realizar nuestra vida auténtica. En suma, yo me encuentro *en* la sociedad y ésta constituye una dimensión o ingrediente de mi circunstancia, y por tanto de mi vida; pero esa sociedad no es un hecho de mi vida individual, esto es, algo que me pasa a mí, sino que lo que me pasa es estar desde luego en ella, y por consiguiente, en esa medida, fuera de mí mismo, enajenado o alterado (1).

La sociedad, pues, es algo presente, que está ahí, en torno mío, y que se me manifiesta y me oprime en forma de usos. Pero esto me lleva a una consecuencia importante: los usos son lo que *se hace*, y por eso tengo que hacer yo; son, pues, *previos* a todo hacer efectivo mío o de cualquier otro hombre individual, *preexisten*, por tanto, a la vida individual que tiene que ajustarse a ellos; es decir,

(1) Cf. Ortega: *Ensimismamiento y alteración.*

son *antiguos.* Esto significa que la sociedad es intrínsecamente algo *pretérito,* viene de un pasado; se entiende, de una sociedad pasada; los usos son lo establecido, lo estatuído... *antes.* Lo que se decide o decreta ahora es decidido por alguien determinado, y no es social. Por otra parte, esos usos *vigentes* condicionan y determinan mi vida, y, en general, la «vida» social; pero ésta es futurición; es decir, lo que determinan los usos actuales es lo que voy a hacer yo en el futuro, lo que va a ser la sociedad... *mañana.* La distinción de Comte entre una estática y una dinámica social, a pesar de su fecundidad innegable, encierra un grave error; la historia no es la dinámica de una sociedad estática; la sociedad es, ella por sí, dinámica, y existe como sistema de fuerzas operantes. Por tanto, cuando se dice que la sociedad es el sujeto de la historia, hay que guardarse de entender que a la sociedad le sobreviene o acontece el tener una historia, sino que la sociedad es histórica, en el sentido más riguroso de los términos: la sociedad sólo es sociedad *históricamente.*

Esto implica que lo que solemos llamar sociedad es una abstracción—legítima desde el punto de vista metódico—, operada mediante una sección en la continuidad histórica de la realidad social. Si prescindimos del *terminus a quo* y del *terminus ad quem* de la sociedad en un momento determinado, es decir, de aquella sociedad de la que *viene* y de aquella otra a la que *va,* nos encontramos con un sistema de usos vigentes, con los que todo hombre individual tiene que habérselas, y que es el modo de manifestarse la realidad social. Pero ya vimos en el capítulo I que toda «situación» está constituída por dos momentos inexcusables: es situación porque se ha *llegado* a ella y porque se *pretende* vivir—en el futuro, claro es—una vida determinada; es decir, porque se pretende *salir* de esa situación a *otra.* Esto significa algo radical: una situación *única* es un contrasentido; pertenece al ser de la situación su articulación dinámica con otras situaciones, su estar en marcha, su *venir de* e *ir a;* de ahí la insuficiencia de toda interpretación de la historia que no ha incluído la efectividad de ese movimiento intrínseco: desde la idea de las «costumbres» y el «espíritu» de las naciones o

del *Volksgeist* hasta la consideración historista de las «formas» históricas. Y por esto, como ya advertí en su lugar, sería precipitada la identificación de circunstancia y situación: cabría imaginar una vida que no estuviese en ninguna «situación», en el rigor de los términos, y sin embargo fuese «circunstancial»; pero el examen de esta posibilidad sería aquí extemporáneo.

La situación social, tomada en concreto, es, pues, una situación histórica, esencialmente referida a su origen y a su desenlace; los usos vigentes y los ingredientes todos de la situación adquieren así un nuevo carácter: aparecen derivando su vigor del pretérito—de las experiencias y ensayos de los hombres pasados—y proyectándolo hacia la realización de una vida todavía no actual, sino sólo existente en forma de pretensión; dicho en otros términos, la situación se presenta como un sistema de *posibilidades,* que no *están ahí* sin más—este es el carácter «natural» de las potencias o recursos—, sino que han sido hechas o mejor *alumbradas* por los hombres. La *posibilidad* es la forma misma de la *realidad* histórica.

Este hecho de que toda situación histórica *complique* las demás —en el sentido preciso de que las *exige* necesariamente, pero unas no están contenidas o implicadas en las otras—tiene la consecuencia inmediata de que cada una de ellas es insustituíble y significa un *nivel* histórico determinado; por eso también la historia es irreversible e irrepetible: es, sencillamente, irrevocable. Y por la misma razón es *drama,* no pura variación sin más, y esto quiere decir que tiene *argumento y personajes;* lo cual nos vuelve a nuestra pregunta inicial por el sujeto de la historia.

Esto nos remite al problema de las *unidades* históricas. En efecto, el *quién* de la historia, el personaje de ella, no es, por supuesto, el individuo; pero tampoco es la totalidad de los hombres, lo que se llama en sentido colectivo la humanidad; aparte de que sería menester precisar hasta qué punto y en qué sentido es algo «colectivo» la humanidad. Si la sociedad es el sujeto de la historia, el problema de las unidades históricas nos retrotrae al de las sociales. Y entonces encontramos que una sociedad es una esfera de convivencia con

los demás, definida por la vigencia dentro de ella de un repertorio común de usos y creencias sociales; y como los límites de la «convivencia» son variables según las diversas dimensiones del vivir, esto explica que la historia tenga un ámbito no rigurosamente unívoco; sobre todo, cuando se habla de historia en un sentido impropio, pero legítimo, que afecta a zonas abstractas de la vida—así la historia económica, o la historia política, o la del arte, o la filosofía, o la literatura, que son «fragmentos» de la historia plenaria de la vida humana en su totalidad—, los límites que determinan la unidad histórica son variables en cada caso. Y sólo en función de estas estructuras múltiples, enlazadas por relaciones muy precisas, se podrá precisar en cada momento histórico el sentido real y concreto de la *historia universal.*

Ahora tenemos que preguntarnos por la estructura de ese movimiento o mudanza que es la vida histórica. Su indudable continuidad no implica una contextura amorfa. ¿Cuál es la articulación de los sucesivos *niveles* históricos? La historia avanza paso a paso, por sus pasos contados—el saber histórico consiste precisamente en contar esos pasos de la historia—; es decir, marcha por *grados*—ya sea su andar un progreso o un regreso—. De esos pasos o etapas que configuran la marcha de la historia, unos proceden de la estructura biográfica—y, por tanto, también biológica—de la vida humana; los otros exceden de esa mera estructura y, en virtud de los contenidos de la vida y de su efectiva y concreta realidad, determinan una segunda articulación más amplia. Es menester considerar, pues, en primer lugar, la estructura de las generaciones; en segundo término, la sucesión de las épocas históricas.

LAS GENERACIONES

Cuando un hombre nace, se encuentra en una circunstancia concreta, en la que tiene que vivir y que, en una de sus dimensiones, es social, y por consiguiente, como hemos visto, histórica. Esto es lo que he llamado antes el nivel histórico en que se halla situada toda

vida humana, y que es la forma primaria de presencia de la historia. Es decir, el hombre vive en un mundo constituído por un sistema de vigencias y por las tendencias que luchan con ellas y tratan de hacerse, a su vez, vigentes. Pero, naturalmente, las vigencias y los demás ingredientes que componen la figura de la vida humana en una época, cambian; por eso no es indiferente el momento en que se irrumpe en la historia, y por eso consiste ésta en variación. Pero ¿cómo cambia la vida histórica? Se podría pensar que de un modo rigurosamente continuo y, en ese sentido, amorfo; pero no es así. ¿Por qué?

En este momento interviene el hecho de la *edad:* los hombres que conviven en el mismo tiempo—los *contemporáneos*—no tienen la misma edad—es decir, no son *coetáneos*—: el olvido de esta esencial diferencia, que Ortega ha subrayado expresamente, impide entender la estructura de la convivencia histórica. Pero ¿qué quiere decir tener la misma edad? ¿Haber nacido el mismo año? ¿Tal vez el mismo mes o el mismo día? Si así fuera, recaeríamos en un continuismo que descartaría toda estructura; no habría grupos definidos por la edad, y la coetanidad carecería de significación histórica. Pero todos entendemos cosa distinta por «ser de la misma edad»: concretamente, ser niño, joven, maduro, viejo, en un momento determinado. A esto es a lo que se llama *generaciones;* y, como es notorio, en todo tiempo conviven hombres que pertenecen a generaciones distintas; con otras palabras, son contemporáneos diversos grupos de hombres coetáneos, que están en relaciones muy precisas, fundadas en su diferencia en cuanto a la edad o generación.

Pero adviértase que, aunque se trate en última instancia de lo que les pasa a los individuos, la realidad que llamamos generación es colectiva y no individual, y por eso no supone «semejanza» entre los individuos pertenecientes a ella, en cuanto tales individuos; se trata de la circunstancia que cada uno de ellos encuentra y en la cual tiene que hacer su vida personal; es decir, la estructura del mundo que cada uno encuentra es la que impone ciertos rasgos comunes a esos hombres, no lo que cada uno de ellos haga para vivir,

que puede ser muy distinto en cada caso, pero siempre determinado por el hecho de que, haga lo que haga cada individuo, lo hace para vivir en un mundo que es *el mismo* que el de sus restantes compañeros de generación, y por tanto en vista de él.

Por esta razón, la generación no es un concepto biológico, sino histórico, porque lo decisivo no es la edad biológica que cada hombre tiene, sino su inserción—aunque, naturalmente, condicionada por aquélla—en una figura de mundo determinada. Por esto—dice Ortega—, una generación no es una fecha, sino una «zona de fechas», y pertenecen a ella—es decir, tienen la misma edad histórica—los que han nacido dentro de sus límites. Pero ¿cuáles son éstos? Este es el gran problema historiográfico (1).

Creo que el intento más serio y perspicaz, incomparablemente, de plantear el problema de las generaciones es el de Ortega; de las demás aportaciones a él, las mejores le son deudoras; sin embargo, todavía Ortega no ha expuesto en su integridad su doctrina, y no son pocos los problemas que están en pie. En algún lugar (2) se ha referido recientemente y con suma brevedad a esta cuestión, y quiero citar aquí sus palabras:

«No entiendo por «generación histórica» simplemente una serie de hombres que nacen entre dos fechas. Las fechas, sin más, son pura matemática y no dicen nada sobre cosas reales. Para darles un sentido real, la física les hace representar medidas, esto es, manipulaciones efectivas que los físicos ejecutan en los laboratorios. Entonces dejan de ser números y se convierten en algo más complicado: en cantidades físicas. Parejamente, en historia las cifras con que se

(1) La atención consagrada al tema de las generaciones en la última centuria es grande en cantidad, aunque no tanto en agudeza y resultados conceptuales. Se encontrará una información amplia sobre el tema y su historia en el libro de Pedro Laín Entralgo: *Las generaciones en la historia,* Madrid, 1945. El lector advertirá en qué medida difiere mi interpretación de la de este libro, en dos puntos: la comprensión de la teoría orteguiana de las generaciones y la realidad histórica de éstas.

(2) Prólogo al libro de Angel Ganivet: *Cartas finlandesas y Hombres del Norte* (Colección Austral).

denominan los años pierden su infecunda virginidad aritmética y significan la realidad histórica en aquel instante de la abstracta cronología astronómica.

»Decir año 1862 d. de C. es nombrar una cierta configuración de la vida humana, con la cual se encuentran y en la cual tienen que salir nadando los que en esa fecha nacieron. La faena de ser hombre era entonces evidentemente muy distinta que en 1862 a. de C.; consistía en un sistema diferente de facilidades y dificultades, de aspiraciones y de vetos, de convicciones y de dudas. Ahora bien, esa configuración de la existencia humana con que cada hombre se encuentra al nacer es una realidad colectiva y no individual. Ella recibe a los individuos, informa *velis nolis* su personalidad y constituye el ámbito donde su existencia única fluye y se realiza. La cosa es igualmente verdad cuando el individuo se adapta sin más a esa forma ambiente de vida que cuando durante toda su existencia la resiste y le va a contrapelo. De hecho, nadie se adapta por completo y nadie es íntegramente arisco a ella.

»La forma ambiente de la vida cambia, pero no de modo continuo. Goza de una relativa estabilidad, esto es: la forma del vivir dura un cierto tiempo. Está constituída por ciertas opiniones, valoraciones, imperativos que se caracterizan por la peculiar cualidad de ser vigentes, de dominar automáticamente en la sociedad de que se trata, de imponerse a todo individuo, quiera éste o no. El individuo puede oponerse a ellas, luchar contra ellas, pero esto demuestra mejor que nada la realidad de su imposición, de su vigencia sobre el cuerpo social donde ese individuo viva. Pues bien, el sistema de vigencias en que la forma ambiente de la vida humana consiste, dura un período que casi siempre coincide con los quince años. Una generación es una zona de quince años durante la cual una cierta forma de vida fué vigente. La generación sería, pues, la unidad concreta de la auténtica cronología histórica, o, dicho en otra forma, que la historia camina y procede por generaciones. Ahora se comprende en qué consiste la afinidad verdadera entre los hombres de una generación. La afinidad no procede tanto de ellos

como de verse obligados a vivir en un mundo que tiene una forma determinada y única.»

Con cada generación, es decir, al cabo de cada uno de los períodos definidos por la «zona de fechas» correspondiente, cambia el mundo; este cambio es la mudanza elemental de la historia. La razón del ritmo temporal de esta variación se encuentra en la estructura de las edades de la vida humana, y tiene, por tanto, una raíz en la biología; si la duración media de la vida fuese otra y, sobre todo, si la proporción entre las diferentes etapas de ella fuese diferente—por ejemplo, si la infancia fuese muy corta y la madurez dilatada, o a la inversa—, sería distinta la duración de las generaciones, y con ella el *tempo* histórico. Pero el hecho de que la generación tenga una componente biológica no implica ningún «biologismo», sino simplemente el contar con el hecho de que la vida está *condicionada* por sus ingredientes biológicos, aunque éstos, por sí solos, no son más que eso, ingredientes, y por consiguiente abstractos; por esto sería insuficiente y errónea toda teoría biológica y no histórica de las generaciones.

El niño y el joven intervienen en la historia sólo en forma receptiva: hacia los treinta años se inicia la reacción frente al mundo hallado como vigente, que se ha recibido y asimilado durante la infancia y la mocedad; pero la fase propiamente activa—de los treinta a los sesenta años—se divide en dos etapas: en la primera, el hombre innova y lucha con el mundo vigente o establecido, en todos los órdenes; es decir, con la generación que «está en el poder»; en la segunda etapa, esta generación ha sido o está siendo desplazada y sustituída por la siguiente, que se encuentra a su vez en el poder, de suerte que ese mundo innovado por ella ha logrado la vigencia; por último, pasados los sesenta años, el hombre está, dice Ortega, más allá de la vida, fuera de ella en último rigor, ajeno a la lucha que se ventila entre la nueva vigencia y la generación que inicia, una vez más, su reacción. De ahí la duración que Ortega establece para cada figura de vida o generación: quince años. No se trata de un número mágico, ni siquiera de una magnitud bioló-

gica o «natural»—cuando se ha buscado un concepto naturalista de la generación se ha pensado siempre más bien en los treinta años, distancia normal entre padres e hijos, intervalo de la generación carnal, que no actúa para nada en el concepto *histórico* de la generación—; se trata de la duración de las vigencias que componen cada figura de mundo.

Pero esto tiene una consecuencia decisiva para la realidad de las generaciones y para su utilización como concepto historiológico. Y es ésta: *no basta con saber la fecha del nacimiento de un hombre para saber a qué generación pertenece:* hasta tal extremo hay que rebasar lo biológico y natural; sólo la historia misma lo decide. En efecto, la fecha del nacimiento no determina los límites de la zona de fechas que es una generación; se sabrá, a lo sumo, que los hombres nacidos *el mismo año* pertenecen a la misma generación; pero se ignorará si dos hombres nacidos en años sucesivos pertenecen o no a la misma, o cuál de las dos cosas acontece a dos hombres que se lleven—para apurar las cosas—catorce años. Es decir, se necesita saber cuándo ha cambiado el mundo, esto es, cuándo se ha pasado de una generación vigente a otra. Hay, pues, una *fecha decisiva* que define cada generación, que es centro de ella—sus límites son siete años antes y siete años después—, y que, por consiguiente, ordena la serie entera de ellas, al menos para un largo lapso de tiempo histórico. En otros términos, supuesto que *hay* generaciones, que la historia está articulada según su ritmo, hay que preguntarse *cuáles son.*

Ahora bien, mientras la *teoría* de las generaciones puede obtenerse *analíticamente*, mediante la consideración de la estructura de la vida humana y de la articulación de los individuos con su mundo colectivo, la *realidad histórica* de aquéllas sólo se puede descubrir *empíricamente;* y éste es el ingrediente *a posteriori* o fáctico de la historia como ciencia de realidad. Unicamente una consideración de la historia misma, de la *res gesta* en su plena concreción, permite hallar las articulaciones de ella, las discontinuidades efectivas de su mudanza; y, naturalmente, elegida una *hipótesis*, es la realidad em-

pírica la que ha de comprobarla o desecharla, y en todo momento se ha de estar dispuesto a la rectificación, del mismo modo que el físico es dócil al hecho y sujeta su interpretación o teoría a los resultados de la medida.

Pero ¿basta con esto? La estructura de la mundanza histórica, ¿se agota en la que impone la sucesión de las generaciones? ¿No cambia a veces el mundo de un modo insólito y desmesurado, es decir, que excede de la sólita mesura de su habitual paso de andar por generaciones? ¿No hay que hablar en ocasiones de «generaciones decisivas», de «crisis» que terminan e inician las grandes «épocas históricas»? ¿Qué es, en suma, una *época histórica?*

LAS ÉPOCAS HISTÓRICAS

Normalmente, las vigencias que constituyen un «mundo» cambian con cada generación; pero esto no quiere decir que cambien *todas;* ni tampoco hace falta que ocurra así para que tenga sentido decir que cambia el mundo; porque éste, que es una figura, cambia tan pronto como se altera la perspectiva general de sus ingredientes; basta, pues, con la variación de algunas vigencias y la alteración de la perspectiva total del sistema, para que acontezca una efectiva mundanza en el «mundo» histórico. Pero ésta no excluye una profunda coherencia y continuidad, por debajo de la discontinua articulación de las generaciones. Multitud de supuestos permanecen inalterados; así, aquellos en que se incardina la vida de los hombres, y que constituyen las creencias básicas en que están y desde las cuales ejecutan la faena del vivir. Dentro, pues, de un esquema que permanece en sus líneas esenciales y que funciona como una invariante, acontece la periódica mudanza de las generaciones con un automatismo matemático.

Pero no siempre pasan así las cosas. «De vez en cuando—he escrito en otro lugar (1)—hay una generación que difiere de la

(1) "La pérdida de Dios" (en *San Anselmo y el insensato*, p. 37-38).

anterior mucho más y, sobre todo, mucho más radicalmente que lo que es usual; es lo que llama Ortega una generación decisiva, a partir de la cual comienza *una nueva época.* Y ésta dura a su vez cierto tiempo, dentro del cual se vuelve al ritmo normal de las generaciones, hasta que esta época *concluye* para dejar paso a otra, iniciada por otra generación decisiva. Ahora bien, este nuevo tipo de variación no procede ya de la mera mecánica cronológica de las generaciones, sino de un elemento distinto, que trasciende de ella. Por ejemplo, en un momento de la historia surge una creencia nueva, que altera la perspectiva del hombre y lo hace situarse frente a la vida en distinta posición; desde entonces se vive de esa creencia, y mientras esto ocurre, se sigue en lo que podemos llamar la misma época, a pesar de la variación menor de las generaciones. Cuando se pierde la fe viva en esa creencia, por ejemplo, la época termina. Aquí intervendría, pues, un elemento que excedería de la vida individual y que sería quien moldea la historia en sus grandes etapas.» Es decir, el presunto esquema «invariante» sólo lo es en relación con ciertas estructuras de mayor labilidad; pero en definitiva es lábil e histórico como ellas. Y hay toda una jerarquía de los supuestos condicionantes de las formas de vida, según la cual se articulan las grandes épocas históricas y las fases internas a cada una de éstas.

Esto resulta especialmente visible cuando se toma, en lugar de la vida misma en toda su riqueza y complejidad, una dimensión de ella, sobre todo si le pertenece, por su propia índole, cierta conciencia de sí misma. El caso más favorable es la filosofía; tanto, que dentro de ella se ha corrido siempre el riesgo de considerar su marcha justificada suficientemente por las vicisitudes de las «ideas», sin advertir su inmersión en la situación vital efectiva. Ya Dilthey advirtió esto: «Un *período de la filosofía*—escribe (1)—consiste siempre en un círculo determinado de supuestos, condicionado históricamente, de posibilidades inherentes a ellos, de problemas en ellos

(1) "Filosofía de la filosofía", II (en *Teoría de las concepciones del mundo,* trad. de J. Marías, p. 208).

implicados. Toda producción de ese período está determinada por la dialéctica interna que recorre las posibilidades desde los supuestos.» Pero repito que, sea cualquiera la «transparencia» que posee la filosofía, ésta resulta abstracta y ficticia si no se la hace radicar en la vida misma que tiene que hacerla; este libro entero responde temáticamente a esta convicción (1).

Ahora bien, como el cambio de mundo que determina el paso a una época nueva acontece por un «agotamiento»—si vale la palabra—de los supuestos fundamentales vigentes, porque se han palpado los límites de una figura de vida, esto tiene una consecuencia importante: la mudanza histórica en virtud de la cual se pasa de una época a otra tiene, por lo pronto, cariz *negativo*. El hombre se queda sin mundo—ha dicho Ortega—, porque se queda sin el sistema de convicciones en que antes se encontraba. La insuficiencia de las creencias anteriormente en vigor—su pérdida de vigencia—provoca una desorientación del hombre, que no sabe a qué atenerse; no es tanto, pues, que reaccione—desde unos supuestos firmes y estables—frente al mundo de la generación anterior, y así innove y postule otro mundo distinto, como que se siente perdido. Con otras palabras: al llegar a las fronteras de una forma de vida, se encuentra *fuera de ella*, por tanto sin forma. A esto es a lo que se llama estado de crisis.

Pero es menester advertir varias cosas importantes. La primera es que, mientras al cambio de una generación a otra tiene una cronología muy precisa, no ocurre así con las crisis históricas, que pueden afectar a una o a muchas generaciones sucesivas; de ahí la frecuente imprecisión de sus límites y la consiguiente dificultad de

(1) En mi estudio *La Escolástica en su mundo y en el nuestro* he intentado exponer la situación genérica del escolasticismo dentro de la que hace posible una "filosofía cristiana", opuesta a la griega, y dentro de la Escolástica misma he examinado la mudanza de situación que determina la existencia de diversas "fases" o épocas, ejemplificadas en los nombres de San Anselmo, Santo Tomás y Suárez. El haber sido el escolasticismo—y no por azar—objeto preferente del pensamiento ahistórico, da singular relieve a su imagen desde esta perspectiva.

determinar con rigor cuándo se ha entrado en crisis y cuándo se ha salido de ella; sin contar con que, como la vida tiene en todo momento una pluralidad de dimensiones y se funda en creencias de diverso linaje, esa entrada y esa salida no son simultáneas en todos los aspectos; puede estar en crisis todavía la política, por ejemplo, y no estarlo ya el arte o la filosofía. En segundo lugar, ese carácter negativo que tiene inicialmente la variación de las épocas históricas es la condición de su radicalidad y de su efectivo carácter innovador; porque, en efecto, las nuevas formas de vida a que se llega son halladas precisamente para poder orientar la vida, para saber a qué atenerse, porque no hay más remedio, y esto les confiere su autenticidad originaria; en las crisis, la vida humana desciende al fondo de sí misma y recobra su frescura y vivacidad, después de haber sentido su inanidad y pesadumbre, tal vez hasta las lindes de la desesperación. Por último, esta estructura macroscópica de la historia consistente en la articulación de sus épocas reobra sobre la ordenación de la serie de las generaciones. Y esto en dos sentidos: primero, porque dentro de cada fase crítica, que puede comprender, como hemos visto, varias generaciones, el mecanismo normal de éstas puede sufrir perturbaciones, ya por la falta casi total de «configuración» de las vigencias, ya por la súbita alteración del papel que corresponde a cada una de las generaciones contemporáneas en el momento crítico—juvenilismo, fenómenos miméticos, etc.—; segundo, porque, en ocasiones, el azar de la historia puede aniquilar prácticamente o desarticular una generación, y producir así un verdadero traumatismo histórico, si se permite la palabra. Por esto no sería lícito extender sin cautela el automatismo matemático de las generaciones a la duración entera de la historia universal, sino que sólo tiene sentido legítimo dentro de unidades históricas definidas y de las grandes etapas de su historia.

EL SABER HISTÓRICO

Hemos visto que el hombre es histórico y, en la medida en que yo soy ingrediente de la realidad, ésta es histórica también, en el sentido preciso que indiqué en el capítulo III. Pero cuando se habla de *historia*, se pueden entender dos cosas: la *realidad* histórica y la *ciencia* histórica—o, en forma más laxa y, en definitiva, más adecuada, el *saber* histórico—. Este equívoco, que sólo puede evitarse mediante recursos expresivos un tanto forzados y artificiales—como cuando en alemán se distingue entre *Geschichte* y *Historie*—, no es en rigor tal, y conviene que, salvo en casos muy concretos, que reclaman la distinción, la palabra historia envuelva ambos sentidos (1). Porque, en definitiva, son inseparables, y si el saber histórico lo es, naturalmente, de la realidad histórica, no es menos cierto que a ésta pertenece intrínsecamente un saber de ella. Repárese en que la voz historia—la ἱστορίη jónica—quiere decir por lo pronto la indagación y el conocimiento de lo histórico, y sólo secundariamente esto último, que se presenta como realidad a través del saber histórico. ¿Por qué ocurre así?

Ser histórico—decía antes—significa estar referido a una forma determinada de humanidad *entre otras*, y esta cualificación confiere su historicidad al tiempo humano; por esto es necesaria una «presencia» del pretérito en la vida actual para que haya historia—se entiende, realidad histórica—. Dicho en otros términos, lo absolutamente pasado no es realidad; sólo porque en la vida *actual* se encuentra la pretérita, porque ésta no ha pasado del todo, sino que pervive, hay *realidad* histórica; y el modo de presencia del pretérito

---

(1) Si se quiere usar de precisión, habría que emplear tres términos: *historia*—realidad histórica—, *historiografía*—narración de lo hecho y acontecido—e *historiología*—análisis de la *res gesta*, de la realidad histórica misma—, según la esencial distinción orteguiana.

en el presente es el ser sabido. Pero aquí se impone alguna aclaración.

En efecto, la expresión que acabo de escribir, tomada en su literalidad, podría interpretarse en el sentido de que sólo tiene realidad el pasado histórico cuando la ciencia histórica lo conoce, y que la ignorancia es sinónima de la inexistencia; pero esto, naturalmente, sería absurdo. Nosotros desconocemos por completo culturas enteras; otras van emergiendo poco a poco del olvido, nos van mostrando paulatinamente su contorno; ¿quiérese decir que esas culturas no forman parte de la realidad histórica, o sólo en la medida en que son descubiertas por la ciencia actual? En modo alguno; hoy descubrimos nuevas porciones de la realidad; se entiende, de lo que era ya real y por eso permite nuestro descubrimiento. Parece, entonces, que hay contradicción entre esto y lo dicho líneas más arriba. Sin embargo, no hay tal. Basta con meditar un instante sobre ello para que su apariencia se desvanezca. En primer lugar, hablamos de culturas o épocas desconocidas, ignoradas; pero la ignorancia, ¿no envuelve ya una referencia al saber? ¿No se mueve en su ámbito, en las formas de la carencia o la privación? En segundo lugar, y esto es lo decisivo, ¿cuál es el carácter concreto *necesario* de la ignorancia histórica? Nada que se parezca a las demás ignorancias—a la que afecta a la naturaleza, a los objetos matemáticos, a la intimidad del prójimo, a Dios—; la forma de ignorancia histórica es el *olvido;* ¿qué quiere decir esto?

El olvido supone un previo saber; se olvida sólo lo que se ha sabido antes; esto es, la ignorancia histórica *viene* del saber, es secundaria respecto de él, lo *complica,* por tanto; por eso no es nunca mera carencia, sino, con todo rigor, *privación.* Lo cual significa que nos falta el saber histórico, que nos es menester, que lo *necesitamos,* en suma—ya veremos para qué—. Es decir, lo que nosotros ignoramos se ha olvidado, y por consiguiente se ha sabido; esto es, lo han sabido otros hombres, y ha actuado en sus vidas como saber; y al saber nosotros de estos hombres, aquello que ignoramos conserva una virtual presencia en nosotros. Vistas las cosas desde otro

punto de vista, podemos decir que todo lo que los hombres han hecho y les ha pasado — todo lo que han sido — está presente en nosotros; porque, o lo sabemos y contamos con ello en esa forma, o sabemos lo que eran y lo que hicieron otros hombres más próximos —en última instancia, nuestros antepasados inmediatos—, los cuales sabían lo que fueron los anteriores, e hicieron en vista de ello lo que hicieron. El hombre, pues, sólo puede vivir hoy de cierto modo concreto porque actúa en él la totalidad del pasado, que, por lo tanto, no ha pasado del todo.

Pero hay dos modos de presencia del pretérito, cuya diferencia acabo de apuntar. En uno de ellos, lo pasado actúa sin conciencia aparte de que es pasado, sin «recuerdo», esto es, sin identificación y localización en su tiempo propio: es el modo de presencia del pasado como «intemporal», como «inmemorial»: la *tradición*, en suma. En el otro, por el contrario, nos es presente el pasado en cuanto tal, y por tanto como definido por su temporalidad misma: es la *historia*. En uno y otro caso, la vida humana está condicionada por el pretérito, depende de lo que los hombres han sido antes; pero mientras en el primer caso se vive bajo el *influjo* del pasado, en el segundo se vive *en vista* de él. Quiero decir con esto que, como el pasado está presente en nosotros mismos, forma parte de nosotros y determina nuestra vida y nuestro ser actual, el olvido de la historia es olvido de nosotros, ignorancia o pérdida de nuestra propia realidad. Sin la historia estamos incompletos, somos ajenos a nosotros mismos, esto es, estamos enajenados o alterados, perdidos en el ámbito social de la tradición. Por eso es privación la ignorancia histórica, y por eso necesitamos el saber histórico, nada menos que para ser; se entiende, para ser *nosotros mismos*. ¿Qué significa esto?

El hombre se encuentra adscrito a una circunstancia determinada, a un aquí y un ahora en que le ha tocado vivir. Su historicidad es un modo de cautividad o servidumbre; ser es *ser esto y no lo otro*, vivir es encontrarse en una circunstancia y hacer en ella determinadas cosas, con exclusión de todas las demás. Pero como en el hombre

actúan las demás circunstancias en que ha estado y todo lo que alguna vez le ha pasado y ha hecho, sólo cuando esto se conoce se toma plena posesión de sí mismo, se es dueño de sí, y por consiguiente *libre*. El hombre se evade de su historicidad mediante la historia como saber, es decir, afirmándose radicalmente en ella. La historia permite al hombre transmigrar hermenéuticamente de su circunstancia a las demás, y así hacerlas suyas; sólo con ella toma íntegra posesión de sí mismo, y sale de la angostura de su circunstancialidad y de las interpretaciones tradicionales recibidas a la *realidad misma*, allende todas las interpretaciones. Sólo con la *razón histórica*—con la razón que *es* la historia misma—puede el hombre *dar razón* de sí mismo y proyectar libremente su vida personal, desde su realidad originaria e irreductible. La historia es el *órganon* de la autenticidad.

XI

EL HORIZONTE DE LAS ULTIMIDADES

NACIMIENTO Y MUERTE

TENEMOS ahora que ocuparnos de las ultimidades, es decir, de las cuestiones *últimas* con que tiene que habérselas el hombre, de aquellos últimos planos de la perspectiva vital que constituyen su horizonte escatológico. Pero no deben esperarse soluciones, ni siquiera un tratamiento adecuado de estos problemas. No es propio de una *Introducción a la Filosofía* el tratar los problemas, en la acepción rigurosa del vocablo, sino sólo *descubrirlos* en estado naciente, allí donde irrumpen con su problematicidad en la vida humana; esto se acentúa cuando los problemas ocupan de por sí una posición extrema y última en su sistema, cuando vienen planteados por la totalidad de las demás cuestiones y reclaman la movilización de toda una filosofía actualmente poseída y suficiente. Por esto conviene extremar el rigor y la cautela, ya que el «tratamiento» prematuro y extemporáneo de esos problemas implica su trivialización y, con demasiada frecuencia, su suplantación. Pero su omisión es inexcusable, porque significa una mutilación de la perspectiva y, por consiguiente, un falseamiento de ella. Es menester, pues, dejar inequívocamente señalado el lugar natural de esos problemas en la filosofía, mostrar su carácter necesario y urgente—es decir, su efectiva problematicidad—, y descubrir los requisitos metódicos de su planteamiento *filosófico*. Con otras palabras, tender los ojos

hasta el horizonte de ultimidades que limita nuestra vida y le confiere así integridad y figura.

Se trata de realidades *latentes,* que «están ocultas», con las cuales *contamos,* pero que no tenemos, no nos son dadas. Como en el capítulo VII vimos, el modo de «no estar ahí» esas realidades conduce a un extraño trato con ellas, ya que «bordean» u «orlan» mi vida, la limitan, y así obligan a una consideración integral de ella. Esas realidades se dan en cierto modo en mi vida, radican en ella —si no, no tendría sentido llamarlas realidades—, pero su modo de aparecer es *no estar ahí,* sino estar ocultas, allende la vida, en un modo de estar no estando, que llamamos trascendencia—cuidando, por supuesto, de no volcar sobre ese término toda una especulación tradicional, y reduciéndose a su sentido literal y primario, que no prejuzga cuáles pueden ser los modos posibles de trascender y los problemas que éstos implican—. Ahora bien, en la expresión *estar allende,* tanto como el «allende» hay que subrayar el «estar»; quiero decir con esto que, si bien se trata de algo que—de un modo o de otro—está «más allá» de mi vida, no es menos cierto que acusa su presencia en ésta, como fondo o último término de su perspectiva, en función del cual se ordenan los más inmediatos e «internos» o inmanentes a ella. Por esto, las ultimidades pertenecen también a la vida, no como ingredientes de ella, sino con carácter «horizontal», y en definitiva sólo puedo dar razón de mi vida apelando a su totalidad, y por tanto en vista de ese horizonte de ultimidades. Y, ante todo, es menester hacerse cuestión de ese hecho radical que condiciona la vida humana y es su esencial distensión entre el nacimiento y la muerte.

Pero—se dirá—¿no nos habíamos encontrado ya con ellos, en cuanto límites temporales de la vida, y nos habían remitido a la vida histórica, que «había» antes de que yo naciese y «habrá» después de que yo muera? Es cierto, y este descubrimiento significó ya un primer modo de «trascendencia» de la vida individual; pero recuérdese que la anterior consideración implicaba dos determinaciones decisivas: en primer lugar, se trataba del encuentro con el

nacimiento y—sobre todo—la muerte de *cualquiera,* y de la mía sólo en la medida en que soy también «uno cualquiera»; es decir, no se trataba sino de la muerte «impersonal» o «social», vista desde fuera, y entendida simplemente como término o acabamiento de la vida; es decir, nacimiento y muerte aparecían como límites en el sentido negativo del vocablo, como acotación de la finitud de la vida humana, cuya limitación era vista, por decirlo así, «internamente»; en segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, aquello a que se trascendía—la «vida» histórica—significaba un abandono de la vida en su sentido originario, para pasar a una forma analógica y derivada. En suma, en el capítulo anterior no fueron considerados el nacimiento y la muerte *mismos,* sino sólo sus *consecuencias* genéricas, y esa consideración no condujo a una aprehensión de mi vida en su *mismidad,* sino, por el contrario, a una apelación a las *otras* vidas en cuanto tales, es decir, al momento de *alteridad* que el vivir humano lleva consigo. Ahora tenemos que hacernos cuestión del nacimiento y la muerte mismos, desde la realidad de mi propia vida.

Ante todo, el nacimiento. Por supuesto, no es un *acto* mío; pero tampoco es un *hecho* de mi vida; como hecho, sólo existe el nacimiento ajeno, que es un acontecimiento en el mundo, y como tal, absolutamente distinto del mío propio. Mi nacimiento está, pues, *fuera* de mi vida, es previo a ella, y lo encuentro como un *absoluto pasado;* quiero decir con esto algo que no es la trivialidad obvia de que el nacimiento es siempre pretérito respecto del momento en que me refiero a él; se trata de que, mientras cualquier suceso de mi vida pasada me aparece como algo que *fué presente,* aunque ya no lo sea, y constituyó un momento actual de mi vivir, este «presente anterior» falta en el nacimiento, absolutamente adscrito a un pasado. Por esto, vivir es siempre «haber nacido», en el sentido de haber empezado a vivir; de ahí el hecho de que vivir sea encontrarse *ya* en la vida, de suerte que ésta le es «dada» a uno, aunque en la forma concreta de lo «por hacer», y por tanto del *quehacer.*

Por otra parte, este radical *encontrarse viviendo* envuelve, a la

vez, un momento de absolutividad y otro de limitación. Porque, en efecto, mi vida como realidad radical, como ámbito en que me aparecen todas las realidades, es en cuanto tal irreductible a toda «explicación», por ejemplo genética, que sólo hace inteligible el nacimiento *ajeno,* es decir, la producción de un viviente que yo encuentro en mi vida, pero en modo alguno el mío propio en su concreción; y de otro lado, ese *haber empezado* que el nacimiento implica da a la vida un carácter intrínseco de finitud, facticidad y contingencia, y «relativiza» así su «absoluta» posición como realidad. Yo puedo, ciertamente, extender a mí mismo la interpretación de la existencia de los vivientes como engendrados y nacidos; pero tan sólo en cuanto me hago a mí mismo objeto de consideración como «uno cualquiera»; en manera alguna es capaz de dar razón de mi vida insustituíble y primaria, en la cual encuentro secundariamente entes vivos —y entre ellos algunos que tienen mi modo de ser, es decir, sujetos de otras vidas humanas—que engendran y nacen. Pero el hallazgo de mi propio nacimiento, no como un suceso intramundano, sino como límite pretérito de mi vida, priva a ésta de absolutividad y suficiencia y la pone a ella misma, íntegramente, en cuestión, obligándome a preguntarme por su latente «de dónde», y así «trascender» de ella.

Respecto a la muerte, conviene extremar la pulcritud para no confundir lo que efectivamente encuentro y me es problema con sus interpretaciones. En primer lugar, hay que distinguir tres estadios: la muerte del prójimo individual—única que se me da como un hecho inmediato y originario, y por eso plantea las cuestiones ulteriores—, la muerte de los hombres *in genere,* es decir, de *todo* hombre—que es el contenido de una creencia—, y mi muerte personal—que, por lo pronto, no está ahí, y se me presenta desde luego como latente, en la forma concreta del futuro—.

Ortega ha descrito certeramente la aparición de la muerte en su primera forma. «Pero he aquí—escribe (1)—que al prójimo que

(1) *Esquema de las crisis,* p. 25-26.

me acompañaba le pasa de pronto algo muy extraño. Su cuerpo se queda inmóvil y rígido, como mineralizado. Me dirijo a él y no me responde. Responderme es el acto típico y esencial en que percibo que existo yo para el prójimo. Ahora ya no me responde: he dejado de existir para él; por tanto ya no estoy en compañía con él. Y descubro, con un escalofrío, que con respecto a él me he quedado solo. El hecho de esta impresión en que sentimos haberse volatilizado una compañía y que mi vida, de ser un convivir con otro, por tanto, un vivir más ancho, se retrae como en bajamar a ser un vivir solo conmigo, un quedarme solo, es lo que llamamos la muerte. Pero este nombre, conste, es ya una teoría, una interpretación, una reacción ideativa nuestra al hecho no teórico, sino terriblemente indubitable, de sentir una nueva soledad. La idea de la muerte, que implica toda una biología, una psicología y una metafísica, nos explica, nos permite saber a qué atenernos con respecto a esta soledad que nos queda de una compañía en que estuvimos. Y, por una transposición muy frecuente en poesía, el poeta romántico dirá: *¡Qué solos se quedan los muertos!* ¡Como si fuera el muerto el que se queda solo de los vivientes, cuando el que se queda solo del muerto es precisamente el que se queda, el que sigue viviendo! La muerte es, por lo pronto, la soledad que queda de una compañía que hubo; como si dijéramos: de un fuego, la ceniza.»

En efecto, la muerte es, por lo pronto, eso; pero aquí empieza el problema. La muerte del prójimo es, como hemos visto, algo que me pasa a mí: quedarme solo de él; pero yo me quedo solo de otras maneras; por ejemplo, cuando el prójimo se va; en el caso de la muerte, por el contrario, el prójimo se queda—de un modo superlativo y máximo—; pero como no se queda como prójimo—próximo—, sino al revés, en total lejanía, resulta que, a la vez, se ha ido. Es decir, también a él, al prójimo, le ha pasado algo. ¿Qué? Esto es lo que no sé. La muerte, cuyo sentido negativo—como pérdida, ausencia o soledad—es claro, resulta positivamente incomprensible y enigmática; para entenderla como muerte necesito ponerme en el punto de vista del que muere, verla desde él; y como junto al hecho

de la muerte ajena encuentro la creencia de que todos los hombres mueren, y por tanto yo habré de morir, el intento de penetrar en su realidad positiva la muerte del prójimo es a la vez una anticipación imaginativa de mi propia muerte. «La realidad positiva de la muerte—he escrito en otro lugar (1)—es para el que muere, y si la vemos o entrevemos es también gracias a la imaginación. Sólo mediante esta facultad nos podemos trasladar en cierto sentido a la situación mortal misma, al punto de vista, mejor dicho, al ser mismo del que muere. Necesitamos adivinar imaginativamente la muerte. En cierto modo, *convivir* con el que muere; pero esto, si bien se mira, tomándolo con todo su rigor, es imposible: es una contradicción. Sólo es posible mientras aún no ha muerto; cuando llega la muerte, allí se detiene la convivencia del testigo, y sólo queda la gran presencia muda de ella. Esto da la absoluta soledad de la muerte, que tiene que morir cada cual sin compañía, y es la raíz de la más honda desesperación al ver morir a una persona que se quiere como propia. Esta es la verdadera impotencia, no el no poder salvar, sino no poder estar con el que muere: es el abismo.» Por eso la muerte es misterio y enigma; por eso nos fuerza a una interpretación, que nos permita saber a qué atenernos respecto a ella, y patentizar así su intrínseca y doble latencia: en la inaccesible soledad del prójimo o en el oculto futuro de mi vida.

Vimos antes que el nacimiento ajeno—o el mío en cuanto es el de «uno cualquiera»—es un acontecimiento en el mundo, a saber, la producción o aparición de un viviente, de un hombre, en concreto. El nacimiento propio, por el contrario, se presenta como un peculiar «haber empezado a vivir», como un límite de la vida *a parte ante*, que denuncia su falta de absolutividad y la pone en cuestión. Pues bien, la muerte ajena es un hecho de mi vida, en la medida en que ésta es convivencia, y se presenta como soledad mía respecto del muerto y soledad del que muere solo; la soledad es, pues, lo primero que descriptivamente encuentro, aquello de que las

(1) *Miguel de Unamuno*, p. 58.

interpretaciones tendrán que dar razón. Porque no se olvide que todas las explicaciones, desde las biológicas, que se refieren a la muerte corporal, hasta las metafísicas, que se proponen decir qué *es* morir, intentan hacernos comprender ese *hecho* —como tal ininteligible— de nuestra convivencia y esa latencia futura de nuestra vida individual que se presenta como límite de ella *a parte post,* como último término del proyecto vital y horizonte que da unidad y figura al vivir, y en vista del cual se articulan todos los ingredientes de la perspectiva. El hombre, en efecto, tiene un esquema o proyecto vital, que incluye la muerte; sólo puede vivir, por tanto, en vista de ella, y por eso tiene que saber a qué atenerse, tiene que estar en alguna creencia respecto a la realidad de eso que llamamos morir; porque si no ocurre así, se encuentra radicalmente desorientado respecto al sentido mismo de su vida y de cada uno de sus haceres concretos, los cuales sólo son posibles, como hemos visto tantas veces, en función de la totalidad del proyecto vital, que adquiere su figura al contar con la certeza de una muerte doblemente incierta: en cuanto al tiempo—dentro de ciertos límites, porque el hombre «cuenta» en cada momento con un horizonte vital aproximado, de acuerdo con el cual ordena su vida, aunque lo sepa totalmente inseguro—y en cuanto a su misma realidad; y esto es lo decisivo.

Porque a la hora de saber a qué atenerme respecto a mi situación, definida por la mortalidad, todas las interpretaciones de la muerte que se refieran a mi cuerpo o a mi vida psíquica son radicalmente insuficientes, porque de lo que se trata es de *mí mismo,* de la realidad de mi propia vida; no de sus ingredientes, dispositivos o estructuras, de todo aquello con lo cual lo hago, sino de mí, de *quien* la hace. La muerte, en su sentido radical, no es un suceso del mundo, un proceso físico-químico o biológico, una variación ontológica; es algo que me pasa a mí—se entiende, que me va a pasar—; y lo primero que es menester saber, aquello de que depende la vida en su integridad, es si eso que me pasa cuando muero es que *no pasa nada,* o bien me pasa *haber muerto* y, por tanto, *haber quedado.* En otros términos, si el hombre, simplemente, *deja de*

vivir, o si efectivamente *muere.* El problema de la muerte, en su significación radical, no es que tenga conexión, sino que *consiste* en el problema de la aniquilación o la pervivencia.

EL PROBLEMA DE LA PERVIVENCIA

La muerte es un límite o frontera de nuestra vida; pero pertenece a la esencia de la frontera el tener dos «lados»; por esta razón, la consideración «interna»—si se permite la palabra—de la muerte carece de suficiencia, porque el límite de la vida remite necesariamente a aquello con que limita; la consideración de la muerte como *mero* acabamiento de la vida la deja en toda su incomprensibilidad; lejos de ser una interpretación que la haga inteligible, es un simple rótulo puesto sobre un enigma cuya comprensión nos escapa: en modo alguno consigue *dar razón* de ese hecho que es morir. Cuando se habla de la muerte del organismo—en el caso del vegetal, del animal y aun del hombre—, la historia no termina cuando se dice que ha muerto, sino que se sabe lo que pasa a ese organismo *post mortem:* corrupción, alteración de sus estados físico-químicos, destrucción de sus estructuras, suspensión de sus funciones y acciones, participación en nuevos procesos naturales; todo esto es cierto, pero semejante explicación pasa por alto una realidad irreductible, de la que nada se nos dice: el *quién* que es cada uno de nosotros, que vive y muere; el *yo* que, con ese organismo y esas estructuras, tiene que hacer su vida, y a quien le pasa vivir y morir. Es menester advertir que la verdadera cuestión surge cuando se miran las cosas desde este punto de vista.

Aquí sólo me interesa apuntar en pocas palabras la figura que el problema adquiere dentro de la perspectiva intelectual en que nos hemos situado; y hay que advertir tres cosas: 1) que la creencia en la perduración de la vida humana después de la muerte no se nutre exclusiva ni primariamente de razones conceptuales, lo cual no significa que sea menos «fundada», sino que se trata de otro tipo

de fundamentación; 2) que tampoco se han de tener en cuenta en este lugar multitud de *razones* acerca de esa pervivencia, porque, aun siéndolo, no son razones *filosóficas*, y aquí sólo se trata de intentar una introducción a la filosofía y descubrir sus problemas constitutivos, no de examinar las posibilidades de una «demostración racional» de la inmortalidad; 3) que incluso muchas razones filosóficas y, lo que es más, probablemente verdaderas, son forzosamente ajenas a este contexto, porque no son evidentes ni apelan a la realidad inmediata, sino que descansan en supuestos filosóficos que sería menester justificar en cada caso; de suerte que sólo podrían ser utilizadas cuando la filosofía, por sus propios pasos y permaneciendo fiel a su método, *llegase* con evidencia a ellas y diese razón de su verdad en función de la totalidad de su sistema. Esto —que no es privativo de esta cuestión concreta, sino de todos los problemas filosóficos, como se ha podido ver a lo largo de este libro—explica la ausencia en estas páginas de referencias que el lector podría esperar encontrar, si olvidase los requisitos de la empresa que esta obra se propone (1).

Ante todo, aquello que nos es directamente accesible en el hecho de la muerte ajena es un acontecimiento biológico—secundariamente físico-químico—, que, incluso desde el punto de vista descriptivo, no coincide con lo que entendemos por la muerte de una persona. En efecto, la realidad concreta que designamos con un nombre propio o con un pronombre personal—yo, tú—, aquella con quien tratamos, a quien amamos u odiamos, que nos da compañía o de quien estamos solos, no es un cuerpo, aunque sea una realidad corpórea, no es una psique, aunque sea también una realidad psíquica, no es *cosa* alguna, sino un *quién*, una pretensión, *alguien* a quien pasa tener cuerpo, psique y mundo, encontrarse viviendo y tener que mo-

(1) Sobre la función *heurística* que el contenido de la religión cristiana puede asumir dentro de la filosofía, y sobre la posibilidad de una "filosofía cristiana", puede verse mi ensayo "El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran" (en *San Anselmo y el insensato*, p. 249 y ss.) y con mayor precisión mi estudio *La Escolástica en su mundo y en el nuestro*.

rir. Esa realidad humana es, pues, literalmente, *otra cosa* que *su* organismo—tan otra, que no es cosa, sino *persona*—, aunque sea menester, por otra parte, subrayar el *su;* y por consiguiente, la muerte biológica, la suspensión de las funciones fisiológicas y aun la destrucción del organismo, no *es* la muerte de la persona—cualquiera que sea la *relación* que tenga con ella.

Esto quiere decir que, a lo sumo, la muerte o extinción de la persona sería *consecutiva* a la muerte biológica, pero en modo alguno *una* con ella; por tanto, la presunta aniquilación del hombre que muere es una inferencia, una interpretación o *teoría,* nada evidente y que sería menester justificar. Como la muerte no *es* la aniquilación—lo más que cabría pensar es que ésta se *siga* forzosamente de aquélla—, la cuestión de la pervivencia queda abierta, es en todo rigor cuestionable, y el *onus probandi* no recae exclusivamente sobre el que afirma la inmortalidad, sino también—tal vez más aún—sobre el que la niega, es decir, sobre el que afirma la aventurada teoría de que la muerte biológica del organismo sea necesariamente acompañada de la destrucción del alguien *de quien* era ese organismo.

Se ve, pues, que sólo una teoría suficiente y plenamente justificada de la vida humana, que no omitiese su doble carácter personal y orgánico y fuese capaz de dar razón efectivamente de ambos, podría plantear de modo estrictamente filosófico el problema de la pervivencia personal después de la muerte, y con ello el de la realidad de la muerte misma, en su sentido positivo y originario.

En todo caso, una cosa es clara: si consideramos la estructura de la vida humana, tal como fué expuesta en el capítulo VI de este libro, encontramos desde luego que lo que se nos presenta como muerte biológica afecta al cuerpo y, secundariamente, a mis dispositivos psíquicos, es decir, a ciertos elementos—si bien de función especial y privilegiada—de mi circunstancia. La muerte sería, pues, por lo pronto, algo que acontece en mi vida, dentro de su totalidad, y no sería lícito oponerla a ella, menos aún definir la vida por la muerte. Y ese acontecimiento sería una *alteración*—sin duda de

extremada radicalidad — de mi circunstancia. Naturalmente, esto dejaría en pie la cuestión de si esa alteración era de una índole tal, que permitiese la posibilidad de que yo viviese después de ella; pero en todo caso se trataría de algo sobrevenido y derivado, en modo alguno de algo que me afectase a *mí* mismo como yo, como sujeto de una pretensión. Es decir, habría que plantear un problema de posibilidad o imposibilidad de que yo siga viviendo en una circunstancia alterada por mi muerte biológica.

Pero hay que preguntarse: ¿cuál sería el sentido de esa alteración? Hemos visto que la circunstancialidad del hombre acontece en forma corporal, y por eso la vida humana transcurre en la espaciosidad y está localizada; ahora bien, como el hombre se refiere a la totalidad de su circunstancia espacial por medio de su cuerpo, por estar *inmerso* en la corporeidad, ya que mi cuerpo es mío, y en esa medida yo soy también mi cuerpo, la destrucción de mis estructuras somáticas llevaría consigo un «aislamiento» de mi circunstancia o mundo, y por consiguiente una radical *soledad*. Pero aquí empieza precisamente el problema. Porque habría que hacerse cuestión de si esta soledad respecto a mi mundo tiene como consecuencia la imposibilidad de que perdure mi vida personal, y, por tanto, la «aniquilación» o muerte total mía, o bien la alteración de la circunstancia es eso, alteración, es decir, tránsito de *este* mundo a *otro,* definido por la patentización de lo que es constitutivamente latente para el hombre en *esta* vida, condicionada por su inmersión en la corporeidad: el fundamento mismo de mi existencia y de mi ser personal, aquello que por hacerme ser no puede darse *en* mi vida, sino que la trasciende y por ello es inaccesible. El problema de la muerte y la pervivencia lleva necesariamente a preguntarse por el ser de la persona que vive y muere, y por la Divinidad como fundamento suyo (1).

---

(1) Se encontrarán precisiones acerca de estos temas en mi libro *Miguel de Unamuno,* especialmente en los apartados "La anticipación imaginativa de la muerte" (cap. III) y "Muerte y perduración" (cap. VIII).

VIDA Y PERSONA

Recuérdese lo que vimos en el capítulo VI de este libro, al hablar del yo como ingrediente de la vida humana: *yo* soy una persona, pero no es cierto que *el yo* sea la persona; es decir, el momento de *yoidad* no agota mi íntegra realidad personal, aquella que es señalada o mostrada por el pronombre yo en su función ocasional propia. La circunstancia está definida por su estar en torno—*circum*— a un yo; éste es el que confiere a la circunstancia su carácter unitario y vital, el que le da justamente su circunstancialidad; por otra parte, el yo sólo existe en dinámica coexistencia con la circunstancia, en su quehacer con ella; pero no se lo puede definir por su mero carácter central: el yo no es un simple punto, puro sujeto de ella. ¿Por qué? La circunstancia es siempre *mi* circunstancia; y este posesivo no indica una mera localización, sino una efectiva posesión. Por ser *yo mismo*, por tener una mismidad y ser dueño de mí, puedo tener algo *mío*.

Pero es menester detenerse un momento más en este punto. Mi vida es temporal; yo, que vivo ahora, en el presente, he vivido antes, en el pasado, y viviré luego, en el futuro; el yo pretérito era distinto del actual, y éste lo es del futuro; es, pues, una realidad cambiante, mudable, no idéntica; pero, por otra parte, yo soy *el mismo* que antes y que después; hay, por tanto, una esencial *mismidad* del yo, que no es «identidad» en el sentido de las cosas o, más aún, de los objetos ideales. ¿En qué consiste esa singular mismidad, que no excluye la variación, sino que se nutre de ella?

Hemos visto que el hombre está definido por una pretensión que lo constituye; es ésta la que ejerce su presión sobre la circunstancia para hacer su vida; si el yo fuese un centro puntiforme, sin más realidad, la vida estaría definida sólo por su circunstancia; dicho en otros términos, dada una circunstancia, se seguiría de ella unívo-

camente una vida; y, por otra parte, la igualdad de circunstancias determinaría la indescernibilidad de dos vidas. (Entre paréntesis, esto es lo que ocurre con la mayor parte de las biografías: por no aprehender la pretensión personal del biografiado, se reducen al «esquema» biográfico de un «yo» abstracto, que se encontrase en las circunstancias del sujeto de la biografía; la verdadera misión de ésta, por el contrario, es mostrar el proyecto personal que constituye a un hombre y su realización.) Pero las cosas son de otro modo: dada la circunstancia, hay que hacer la vida, en vista de ella, sí, pero eligiendo entre las posibilidades que resultan al oprimirla con el proyecto vital que cada uno es.

Decía antes que el yo pretérito es distinto del actual; hasta tal punto es así, que en rigor no es *yo*, sino el otro término polarmente opuesto en la totalidad de mi vida: *circunstancia*. En efecto, lo que he sido es algo con que me encuentro—a saber, mi pasado—, por tanto, un ingrediente de mi circunstancia, en vista del cual tengo *yo*—el yo actual—que hacer mi vida, esto es, realizar el yo futuro que pretendo ser. El yo es, pues, rigurosa actualidad, pero definida por la futurición, en forma de pretensión o proyecto; y, a medida que se va realizando, va dejando de ser yo para «cosificarse»—fijarse—y convertirse así en elemento de mi nueva circunstancia. Esta dinámica temporal de los tres «yos»—el pretérito, el actual y el futuro—es esencial a la vida humana y a la constitución de la personalidad.

Esta *mismidad temporal* tiene graves consecuencias. La realidad es siempre individual, pero la humana lo es en grado eminente, porque, como hemos visto, para el hombre ser es ser uno mismo. Mi vida es esencialmente *mía*, y este carácter no se añade a su realidad, sino que la constituye. Por esta razón, el hombre, en cuanto persona, tiene un nombre *propio*, no le basta el nombre *común* que *significa lo que es*—ni siquiera en su individualidad—, sino que requiere el nombre propio que *denomina a quien es*. Esta individualidad extrema del ente humano hace que le pertenezcan en grado máximo y en forma peculiar los dos rasgos que definen al

individuo real: una cierta *infinitud* y una esencial *opacidad*. Veámoslo.

Un ente real cualquiera encierra, según ha afirmado tradicionalmente la filosofía, infinitas notas; por eso no cabe definición de lo individual, sino sólo descripción, y ésta es inagotable. Pero en el hombre acontece esto en un sentido radical y distinto. En efecto, las cosas *son ya* lo que son; tienen un ser fijo, una consistencia determinada, que *en principio* sería agotable; se puede pensar que yo conozca *cualquier nota de una cosa*, y la imposibilidad de aprehenderlas se refiere sólo a su *totalidad*, pero no a ninguna de ellas en concreto. La «esencia individual» es inaccesible *de facto*, pero se puede *pensar* como conocida íntegramente, sin que esto implique contradicción ni imposibilidad *a priori*. Pero en el hombre no ocurre así: no tiene un ser ya hecho, sino que se está haciendo; más aún, consiste en hacerse. El ser del hombre está afectado por la temporalidad, por el *ya no* del pasado y el *todavía no* del futuro, entre los cuales se da, en forma esencialmente fugaz, el *ahora* del *instante* presente. La imposibilidad de aprehender la integridad de la realidad individual humana es *esencial* y de principio, no sólo fáctica, porque esa realidad es estrictamente inagotable e inaprehensible *desde el tiempo;* sólo sería posible un conocimiento total del hombre desde la eternidad, entendida, según la expresión de Boecio, como posesión simultánea y perfecta de una vida; pero estos atributos —prescindiendo de su ser interminable—se oponen a los que encontramos en la vida temporal, y por eso la expresión *vida eterna* encierra ya un tremendo problema.

Por otra parte, compárese un objeto ideal—un triángulo, un octaedro, el número 5, la especie «mesa»—con uno real—una piedra concreta o esta mesa individual sobre la que escribo—. Se advierte desde luego que los primeros, por ser «irreales» o «ideales», son *diáfanos*, se dejan penetrar por el pensamiento y muestran *todo* su ser; no encontramos ninguna resistencia para ver la integridad del poliedro o de *la* mesa como especie; justamente en la falta de *esa* resistencia echamos de ver su «irrealidad», así como en el hecho

de que su ser me presenta otra resistencia—la que dimana de su consistencia propia—descubro que tienen una realidad, distinta de la de las cosas, pero no menos cierta: la que llamamos *ideal.* Yo no puedo obligar al 5 a ser divisible por 3, o al octaedro regular a tener caras pentagonales. Su *esencia* es resistente y fija, pero diáfana, porque tienen *consistencia,* pero no *existencia.* Heidegger dice del hombre que su esencia consiste en su existencia (1); podríamos decir, invirtiendo los términos de su expresión, que la existencia de los objetos ideales se agota en su esencia.

Las cosas reales, en cambio, son *opacas;* tienen un «dentro» que no se deja penetrar sin más; las tres dimensiones del octaedro se pueden atravesar sin tropiezo, porque no tiene en sentido estricto interioridad; la piedra, sí: se compone de un exterior y un interior, inaccesible en cuanto tal; sólo puedo llegar a una parte de los «puntos» de la piedra, y no a otros infinitos posibles. Naturalmente, puedo romper la piedra y *exteriorizar* cualquier punto interior; pero siempre quedarán infinitos puntos internos, inaccesibles: yo no puedo tener presente la totalidad del ser de la piedra, aunque en principio esto sea posible para *cualquier* punto determinado de ella. El ser real es esencialmente *opaco* y, por tanto, *arcano.*

Este carácter de interioridad se acentúa extremadamente si pasamos del puro ser cósmico a los vivientes. En la planta, más aún en el animal, hay una interioridad *insustituíble;* el cuerpo vivo tiene un *dentro* que no es indiferente y azaroso (2); queda la posibilidad de poner fuera lo interior de un vivente, porque éste es también un cuerpo físico, pero como viviente se destruye; si exteriorizo las *entrañas* de un animal, muere. Y si damos un paso más, si llegamos a la realidad anímica, encontramos una interioridad radical, que no admite exteriorización directa: mi dolor, mi alegría, mi deseo, mi

---

(1) *Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz. (Sein und Zeit,* página 42).

(2) Por aquí podría plantearse la cuestión de la unidad y mismidad *real* del viviente, y en general el problema de la sustancia.

amor, mi pensamiento son esencialmente míos y *sólo míos;* no son accesibles a nadie, consisten en interioridad o intimidad, y por eso pueden expresarse o manifestarse, porque son arcanos (1).

Con todo, la historia no termina aquí; porque si pasamos de las *vivencias* a la realidad personal misma, hallamos que ésta es parcialmente arcana incluso para el propio sujeto; la dificultad de la aprehensión de la persona como tal, la imposibilidad de que esa aprehensión sea íntegra, se extiende a la misma persona que intenta conocerse. El saber acerca de la realidad humana no puede en absoluto, por principio, *agotar* su objeto, y le es esencial una perspectiva y un horizonte. Esto, que es propio de todo conocimiento real, acontece de modo eminente en el caso del hombre, porque su manera de ser es la forma extrema de realidad del ente intramundano. Por tanto, la persona sólo puede ser descubierta e interpretada en una determinada *dimensión.*

Esta es la consecuencia de la distensión temporal de la persona humana, cuyo modo de ser es *vivir;* por eso la persona, que existe como *pretensión*, proyectándose imaginativamente, sólo está conclusa y *hecha* en la muerte. (No se olvide la significación primaria de la voz latina *persona,* que es *máscara* teatral, de ahí *papel* y, por tanto, *personaje* de un drama, y por último *persona* como modo de ser de ese ente que se proyecta o imagina, que se *hace*—poéticamente—a sí mismo. El hombre no es sólo actor de su vida, sino también autor de ella, porque tiene que inventarla; le es dada, como hemos visto tantas veces, pero no le es dada hecha; es decir, se encuentra puesto en el escenario, pero tiene que inventar su propio personaje y representar—ejecutar, realizar—ese proyecto imaginado. Análoga complexión de significaciones corresponde también a la palabra griega πρoσωπον.) Pero no conviene, sin embargo, subrayar excesivamente la parcialidad de ese conocimiento de la persona; sin duda es por esencia fragmentario y «relativo», como corresponde a la

(1) He expuesto el núcleo de estas ideas en el capítulo V de mi libro sobre Unamuno, en el apartado "Las dimensiones de la persona".

estructura de su objeto; pero como ésta es, a su vez, *sistemática,* cada dimensión envuelve y complica en cierto sentido todas las demás, en la unidad del ente aprehendido. Tan pronto como se nos manifiesta una persona en cuanto tal, la conocemos ya; lo cual no significa que la conozcamos *íntegra*—esto es imposible—, sino que la conocemos a ella *misma.* Todos distinguimos entre saber muchas cosas «acerca» de una persona o conocerla a *ella,* aunque ignoremos casi todo lo que le pertenece o afecta—esto es lo que ocurre con la mayor parte de las biografías, que en ocasiones acumulan toneladas de información y no rozan siquiera la persona biografiada—: no es un problema de *integridad,* sino de *mismidad,* que es la raíz del ser personal. Y por esto la persona, si bien sólo tiene su realidad entera en la distensión temporal de su vida, se posee parcialmente a sí misma y es accesible al prójimo en cada uno de los momentos de ella.

LA VIDA HUMANA COMO REALIDAD RADICAL: LA CUESTIÓN DE LA TRASCENDENCIA

Vimos antes (1) el sentido que tiene la afirmación de Ortega según la cual nuestra vida es la realidad radical. La realidad como tal, la realidad en cuanto realidad, se constituye en mi vida—decía yo—; *ser real* significa, precisamente, radicar en mi vida, y a ésta hay que referir toda realidad, aunque *lo que* es real pueda trascender, en cualquier modo, de mi vida. Pero ¿de qué modo? Esta es precisamente la cuestión que habría que plantear.

Sin pretender agotar las posibilidades, menos aun fundamentarlas de manera suficiente, quiero apuntar cinco modos distintos de trascendencia, que aparecen desde la perspectiva en que aquí nos hemos situado, y que corresponden a otras tantas dimensiones de esa realidad radical que es la vida humana.

---

(1) "El yo como ingrediente de la realidad" (cap. VIII).

1) La trascendencia como *circunstancialidad*. Es decir, la trascendencia respecto del *yo;* con más rigor, respecto de *mí*. Todo aquello que encuentro, con lo que tengo que habérmelas, y que es distinto de mí, me trasciende en este sentido. El carácter intencional de la vida humana hace que yo me refiera en todo momento a lo que no soy yo, sino cosas, esto es, circunstancia mía. Vivir es estar en el mundo con las cosas, haciendo algo con ellas; por esto, esencialmente, vivir es trascenderse.

2) La trascendencia como *latencia fáctica*. En otros términos, lo que *de hecho* está ausente del horizonte de mi vida, en un momento dado: la otra cara de esta hoja de papel, la habitación contigua, el interior de un sillar de piedra, el Océano Pacífico, una galaxia que excede de mi potencia visual, los átomos o los electrones. Es decir, lo que es latente simplemente porque no está en mi presencia, pero que en principio es patentizable, y *podría* estar patente, pero de hecho trasciende del área de mi vida presente y efectiva. Sin embargo, se trata de algo que, en primer lugar, «está ahí», y, en segundo lugar, es — repito que en principio — accesible por vía de *identidad;* esto es lo que quiero decir cuando hablo de latencia *fáctica*.

3) La trascendencia como *inactualidad*, es decir, la trascendencia temporal. La vida como «realidad» es siempre actual; es vivir *ahora,* en el presente; todo lo que no *es,* sino *fué* o, más radicalmente aún, *será*, excede y trasciende de la efectividad de mi vida. Por supuesto, cuando se habla de futuro, se incluye la posibilidad, realícese o no, ya que es indiferente al modo de trascender de mi vida actual el que lo trascendente llegue a ser o no actual en otro momento del tiempo; junto a lo futuro se da, pues, lo *futurible*.

4) La trascendencia como *alteridad*. Es el modo que corresponde a los otros, es decir, a las otras personas; por tanto, al modo de la trascendencia personal. Se podrá preguntar qué autoriza a considerar como una forma distinta ésta, ya que las demás personas son presentes en mi horizonte, ausentes de él o, por último, temporalmente inactuales. Pero la razón es clara. En efecto, mientras to-

dos los demás elementos indicados hasta ahora se constituyen como cosas en mi circunstancia o mundo y radican como realidades en mi vida, de una u otra forma, con las demás personas no sucede así; mejor dicho, no sucede *sólo así*. Pues la persona ajena, además de ser algo que yo encuentro—o podría encontrar—en mi mundo, dentro del ámbito, definido por mi vida, en que tiene su sentido primario el término «realidad», es algo que *me encuentra,* es decir, *otra vida,* centro de otro ámbito de realidad, en el cual funciono yo como ingrediente circunstancial y en el que virtualmente estoy «radicado». El *alter ego* define, por consiguiente, otra área ontológica, respecto de la cual se invierte la radicalidad de mi vida. En la medida, por tanto, en que la persona ajena es *irreductible* a mi vida, trasciende de ella de un modo distinto y más radical: no es sólo algo *otro* que yo—un *aliud*—, sino que es un *alter,* para quien yo mismo, en mi realidad originaria, funciono como otro *alter*. La alteridad es, pues, esencialmente recíproca.

5) Por último, la trascendencia como lo *absoluto*. ¿Qué quiere decir esto? Cada *yo* tiene *su* circunstancia o mundo, y en esa circunstancia se encuentran los demás *yos,* como ingredientes de la de cada cual. Pero, como ya advertí en otro lugar, con propósito distinto, las circunstancias son *comunicables*. Es decir, aunque la circunstancia es en cada caso *mía* — correlativamente, tuya, suya, etcétera—, parcialmente todas son la misma; por esto hay *un mundo* único, un *universo* desde el punto de vista de la realidad, aunque pudiera no acontecer así desde el punto de vista de la física, por ejemplo. Pues bien, si esta comunicabilidad de las circunstancias falta, la alteridad resulta radical, esto es, totalmente *desligada* de mí y de la integridad de los elementos de mi circunstancia; por tanto, de mi vida entera como tal. Y esto es lo que quiere decir la palabra *ab-soluto:* el pleno estar desligado de la realidad en que me encuentro, tomada, repito, en su integridad; la *omnímoda* trascendencia, el modo de ser de lo que es totalmente irreductible—y no sólo en parte o en alguna dimensión—a esa realidad radical que es mi vida, como dinámico quehacer o activa coexistencia del yo y el

mundo. Lo absoluto *radica* en mi vida en la forma concreta de trascender de ella; es decir, se constituye en mi vida como *realidad independiente.*

Pero esta posibilidad plantea el problema de la totalidad de mi vida en cuanto tal y de su conexión con esa trascendencia absoluta. Tenemos que lanzar una ojeada sobre esta última cuestión.

APARICIÓN DEL PROBLEMA DE DIOS

En otro lugar (1) me he ocupado con algún detenimiento de la forma concreta en que se ha planteado el problema de la Divinidad en la filosofía de los dos últimos siglos, sobre todo en estos decenios próximos, y remito al lector que desee precisiones sobre el tema a ese trabajo. Aquí sólo me interesa lograr un contacto vivo con el problema y señalar el punto en que tiene que plantearse, recogiendo algunos aspectos del estudio citado.

«El problema de Dios—escribía yo entonces—no se plantea en la historia de la filosofía de un modo totalmente unívoco, porque Dios no es un objeto de experiencia. No sólo varían las soluciones, ni el planteamiento del problema, sino que, antes que nada, el *objeto* mismo es problemático, y, por tanto, el propio problema. Esto no suele ocurrir con las restantes cuestiones de la filosofía. El problema del ser tiene, al menos, una univocidad, que es la referencia a las cosas mismas que están ahí. Otro tanto ocurre con el problema del conocimiento, en el que puede apelar a la realidad que es el conocimiento. Pero Dios, en cambio, es por lo pronto una *idea* mía, y la mayor parte de la dialéctica en torno al problema de Dios consiste en el intento de convencernos de que Dios no es sólo una idea mía. El problema, pues, aparece, en primer término, como el de la

---

(1) "El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo" (en *San Anselmo y el insensato,* p. 69-121).

existencia de Dios; éste es un carácter peculiar que sitúa al tema de Dios en una dimensión nueva en la filosofía.

»Parece, sin embargo, que hay otras cuestiones en que se trata también de la existencia. Por ejemplo, se dice: el escepticismo niega la posibilidad del conocimiento. Pero no es lo mismo, porque el escepticismo lo que niega, en rigor, es que el conocimiento sea *verdadero,* pero no niega la existencia del conocimiento como fenómeno real; más bien, señalando a una realidad de índole psicológica o lógica—tómese como se quiera—, niega su pretensión de verdad y, por tanto, la descalifica; pero, naturalmente, después de afirmarla como existente.

»Hay otro problema en que a primera vista hay más analogía: la cuestión de la realidad del mundo exterior. El idealismo, en cierta medida, y, sobre todo, el solipsismo a la manera de Berkeley, parecen negar la existencia de ese mundo. Pero tampoco es lo mismo, porque el que niega la realidad del mundo exterior niega una realidad que tiene delante y a la que se refiere directamente. Más bien lo que hace es apartar o rechazar lo que tiene presente; más que decir «no hay mundo exterior», dice «*eso* que hay ahí no es rigurosamente un mundo». Le niega, pues, el carácter de realidad independiente, pero el punto de partida es el mismo *algo* negado.

»En cambio, el ateo no niega la *divinidad* de un ente con el cual se encuentra, sino que dice, simplemente, que *no hay* un ente que no encuentra frente a sí. Su negación no se refiere al carácter del ente en cuestión, a su tipo de realidad, sino a la existencia misma de ese ente. La afirmación o la negación acerca de Dios son, por tanto, incomparables con la afirmación o la negación en ningún otro problema de filosofía; tienen una radicalidad mucho mayor, que les da un sentido totalmente distinto.

»El planteamiento del problema de Dios es, pues, ante todo, el esfuerzo por reivindicar la existencia de un objeto que no se nos da sin más, inmediatamente. Las cosas están ahí, y son el punto de partida para preguntarse por ellas; en el caso de Dios, el punto de partida es una *idea* que el hombre tiene y a la cual corresponde

o no una realidad. Esta es la cuestión. Por tanto, en los otros casos, lo cuestionable es el ser del objeto, pero éste es ya poseído; en el caso de Dios, lo problemático es el objeto mismo, y es menester conquistarlo previamente.»

Pero aquí empiezan a surgir las dificultades. En primer lugar, hay que preguntarse algo más profundo que los caracteres del problema de Dios: a saber, por qué es un *problema*. Vimos al comienzo de este libro que un problema no es una simple ignorancia o incompatibilidad, sino que algo es problemático cuando yo *necesito* saber a qué atenerme respecto a ello; no es forzoso que yo me haga cuestión de todo lo que encuentro en mi contorno, sino sólo de aquellos elementos sobre los cuales tengo que estar en claro para hacerme cargo de mi situación y poder hacer en ella mi vida. Pero en el caso de Dios, ni siquiera lo encuentro en mi circunstancia: sólo hallo su *idea*. Y normalmente, el hecho de que una idea surja en mi mente no me lleva por fuerza a ponerla en cuestión, menos aún convierte en problema la realidad a que esa idea se refiere. ¿Por qué, entonces, la presencia de la idea de Dios crea un ámbito de problematicidad y obliga a tomar posición respecto a esa realidad aludida por ella y que en modo alguno me es presente?

Pero esto implica, a su vez, dos cuestiones distintas: una, que se refiere a la índole de esa *realidad*, cuya sola presunción irrumpe como un elemento nuevo en la situación en que me encuentro, y me obliga a incluirla en ésta o excluirla de ella, es decir, la *altera* ya desde luego; la otra, concerniente a la *idea misma* de Dios, como tal idea, esto es, a su modo efectivo de presencia en mi vida.

Veíamos, en efecto, que mi vida me es dada, pero no me es dada hecha, sino como quehacer. Para vivir, yo tengo que decidir lo que voy a hacer en cada instante, y esta decisión sólo puede ejecutarse en vista de la totalidad de la situación en que me hallo. Esa situación está definida, por lo pronto, por mi coexistencia con las cosas; en mi circunstancia o mundo irrumpen de continuo nuevos ingredientes, internos a éste, y que son interpretados por mí mediante la apelación a ese mundo en que *ya* estoy y que es *anterior* a toda cosa

que yo pueda encontrar *en él*—por esto es un error, incluso descriptivo, considerar el mundo como mero conjunto, agregado o suma de cosas—. Ahora bien, esa vida en la cual me encuentro y que —repito—me es dada, tiene que ser *aceptada* por mí, tengo que tomar *posesión* de ella, tengo que hacerla *mía*. Cabría, sin embargo, pensar la posibilidad contraria; pero lo grave es que no puedo *no aceptar*, sin más, la vida, sino que tengo que *rechazarla;* es decir, tengo que *hacer algo* también para no aceptar la vida, tengo que *enajenarla* o, si se prefiere, *desligarme* de ella. Esto da su significación recta a la expresión antes escrita: mi vida me es *dada,* y me es dada como *quehacer*. No se reduce a un mero *factum*—aunque sea desde luego un *factum*—, porque no es algo *hecho,* ni siquiera como punto de partida, sino constitutivamente *por hacer:* la vida es algo que hay que tomar o dejar, tomar de un modo o de otro, y envuelve *a radice* un hacer, en la forma concreta del «hay que»: es, pues, un hacer impuesto o, mejor, propuesto; porque, si bien me veo forzado a *hacer,* tengo que elegir *qué* hacer; y ante todo, aceptar la vida o renunciar a ella; pero como sólo se puede renunciar a lo que es propio, para renunciar a la vida, lo mismo que para aceptarla, tengo que hacerla *mía*. La forzosidad del quehacer es, por tanto, constitutiva e inexorablemente, libertad.

Vistas las cosas desde otra perspectiva, esto quiere decir que es menester «asumir» la vida en su totalidad, tomarla como realidad, entera, previa a sus formas y contenidos particulares. Ahora bien, la vida como totalidad descubre su *horizonte,* denuncia su orla de *latencia* y remite forzosamente a su *fundamento*—entiéndase bien, positivo o negativo, a su fundamentalidad o a su desfundamentación—. De hecho, vivir es ya haberse decidido en uno u otro sentido, aunque no se «sepa» que se ha decidido, aunque no sea *conocida* esa decisión.

Pues bien, *Dios* es el nombre de una interpretación radical de la realidad, de esa interpretación en que consiste esa decisión forzosa que libremente ejecutamos—por tanto, hemos ejecutado *ya*— al vivir. Por eso, tan pronto como ese nombre se pronuncia «no en

vano», tan pronto como surge en nuestra vida la *idea* de Dios, aparece inexorablemente el problema de la realidad de Dios, y con él el problema de la realidad sin más. Porque la idea de Dios *descubre* esa necesaria remisión al fundamento de mi vida, y esa decisión desde la cual estaba ya viviendo, y hace así problemática la situación entera en que me encuentro. En este momento necesito *conocer* cuál es mi decisión; pero como la vida no está hecha, sino que siempre está haciéndose, no se trata tanto de saber lo que he decidido antes como de decidir ahora, y en cada instante: por eso Dios se me convierte en *problema,* algo que está arrojado o puesto delante de mí, y de lo cual tengo que dar razón para seguir viviendo; y ésta es la raíz de que se *plantee* el problema *filosófico* de Dios, en cuyo *problematismo* se *vivía* ya desde luego. Y por esta razón el problema de la Divinidad no es inventado, formulado o construído, sino *descubierto.*

Pero todavía hay algo más. Hemos visto lo que acontece cuando la idea de Dios irrumpe en mi vida; pero hay que preguntarse ahora, a su vez, por esa idea. ¿Dónde la encontramos? ¿Cómo aparece en mi vida? ¿Qué función tiene en ella? No se trata aquí de las posibilidades de acceso intelectual a esa idea, sino del ámbito o dimensión de la vida humana en que efectivamente la hallamos, y que es, por supuesto, la *religión.* Porque, aunque quepa muy bien un trato con Dios que no sea religioso—y esto no debe olvidarse—, se trata siempre de algo derivado, de una transferencia a un ámbito distinto de lo que fué primero descubierto y vivido religiosamente. Ahora bien, en un sentido amplísimo, religión es aquella posibilidad — mejor, forzosidad—del hombre en que éste toma, por decirlo así, «en peso» su vida entera y queda remitido a su horizonte de latencias o ultimidades, y con ello a su fundamento último. Por eso, este sentido de la religión es tan amplio, que incluye, junto a la religión *positiva,* toda toma de posición respecto a esas ultimidades, y entre esas posibilidades, la irreligión misma (1).

---

(1) Para ulteriores detalles, remito a mi estudio citado al principio de

Y la filosofía, en la medida en que pretende alcanzar una verdad radical, en que necesita dar razón de esa realidad radical que es nuestra vida, se encuentra inexorablemente remitida a los últimos planos de su horizonte y al examen de la totalidad de sus posibilidades de trascendencia; en suma, al problema de Dios. La filosofía tiene que hacerse cuestión de la posibilidad de que yo descubra, radicada en cuanto realidad en la realidad radical que es mi vida, otra realidad distinta de ella, superior a ella, consistente formalmente en trascender omnímodamente de ella, y, en suma, *fundamento* suyo. Pero la magnitud y radicalidad del problema exige la máxima cautela en su planteamiento filosófico, y no tolera ningún género de apresuramientos. Si la vida es esencialmente urgencia y prisa, la filosofía, que tiene que darse razón de cada uno de sus pasos, no admite otro andar que el de su evidencia y justificación; por esto se ha dicho que filosofar es no vivir.

---

este apartado, donde me refiero extensamente a un espléndido ensayo de mi maestro Zubiri sobre el problema de Dios y el concepto de *religación*.

XII

LA FILOSOFIA

REFLEXIÓN SOBRE EL CAMINO RECORRIDO

LA introducción a la filosofía—decía yo al resumir los requisitos de ella—tiene como misión *el descubrimiento y la constitución, en nuestra circunstancia concreta, del ámbito del filosofar—concreto también—exigido por ésta.* Creo haber cumplido la exigencia de que partió este libro, y haber llevado a cabo la introducción a la filosofía, no de un hombre cualquiera, sino de un europeo de mediados del siglo XX, el cual se ve forzado a plantearse un horizonte muy preciso de problemas tan pronto como necesita *dar razón* de la situación en que efectivamente se encuentra, porque pretende vivir *auténticamente, es decir, en la verdad.*

Han ido apareciendo los problemas filosóficos en estado naciente; es decir, no como un catálogo o repertorio de ignorancias o contradicciones, sino como realidades que surgen en mi vida y me impiden saber a qué atenerme. Estos problemas no tienen una solución ya dada, esto es, vigente; tampoco son del dominio de las ciencias particulares, porque exigen una certidumbre radical; en otros términos, requieren que se dé razón de la realidad misma, por debajo de sus interpretaciones. Por esto, el método de la filosofía tiene que ser la razón histórica y vital, porque la historia es, como ya vimos, el *órganon* del regreso de las interpretaciones a la realidad interpretada, y la razón es la vida misma, en su función de aprehender la realidad en sus conexiones efectivas.

He intentado mostrar, pues, la *necesidad* de la introducción a la filosofía; pero para entender el sentido recto de esta expresión, recuérdese lo que advertí al comienzo del capítulo VII: para el hombre, las cosas son «necesarias» en el sentido de que son *necesitadas* por él, de que el hombre mismo, activamente, las necesita, las requiere, para realizar una *pretensión* determinada; con expresión deliberadamente paradójica, decía que el hombre *decide necesitar* ciertas cosas, cuando elige una figura de vida concreta. Sólo así es «necesaria» la introducción a la filosofía; pero así lo es absolutamente. Quiero decir que la situación actual, caracterizada por una profunda crisis de las vigencias de todo orden y, dentro de ellas, de las creencias vigentes, sólo tolera la vida auténtica en la forma de buscar una verdad radical, capaz de dar razón de esa situación misma y de las creencias, incluso de las verdades a las cuales adhiere efectivamente el hombre de nuestro tiempo, pero que han de ser articuladas de suerte que alcancen figura de mundo. Por esto, la exposición de nuestra situación real no era algo agregado o previo a la introducción a la filosofía, sino parte intrínseca de ésta y el principio de su justificación. Reténganse, pues, dos cosas distintas: una, que nuestra situación—y no otras—requiere la introducción a la filosofía para que sea posible en ella la vida como autenticidad; la segunda, que la introducción a la filosofía requiere, a su vez, ser puesta en marcha y justificada por la situación misma.

Pero si la introducción es efectiva, esto quiere decir que nos movemos, al final de ella, en el ámbito mismo de la filosofía. Y cabe preguntarse: ¿desde cuándo? En otros términos, ¿en qué momento ha sido logrado el acceso a la filosofía? A mi entender, la respuesta no ofrece la menor duda: aunque parezca extraño, desde el principio mismo. ¿Por qué?

Recuérdese cuál es—cuál ha sido—el motor de esta *Introducción a la Filosofía:* la situación en que el hombre se encuentra, y que consiste en no saber a qué atenerse respecto a ella, por tanto, respecto a la realidad. Esta situación real y no ficticia obliga al hombre, si quiere de verdad saber a qué atenerse, saber qué ha de hacer, y

en consecuencia saber por qué y para qué ha de hacerlo, lo obliga, repito, a buscar una certidumbre radical; y como encuentra en su circunstancia una realidad histórico-social llamada filosofía, que tradicionalmente pretende poseer la verdad radical, y al mismo tiempo encuentra que esa pretensión no es segura, y por consiguiente no puede descansar en esa creencia, tiene que enfrentarse con esa realidad, para ver hasta qué punto es capaz de darle esa certeza que necesita. Y entonces, desde su situación efectiva, de la cual tiene que «hacerse cargo», se ve forzado a intentar penetrar en esa filosofía existente en su circunstancia; y este quehacer es el que se llama introducción a la filosofía y se realiza desde la primera página de este libro.

Ahora bien, al quehacer consistente en hacerse una certidumbre radical, cuando ésta falta y sin ella no se puede vivir—se entiende, no se puede vivir la vida concreta y auténtica que se pretende—, es a lo que llamamos formalmente *hacer metafísica*. Por tanto, desde el momento en que surge en la vida la necesidad de esa certidumbre radical de que se está privado y se emprende la busca de ella, se está haciendo metafísica. Tan pronto, pues, como se inicia efectivamente la tarea que llamamos introducción a la filosofía, comienza, en forma rigurosa, el hacer metafísica. Por consiguiente, todo contacto auténtico con la filosofía *misma*, con la filosofía en su mismidad, se mueve *ya* en su ámbito propio y nos sitúa *dentro* de ella. En suma, la introducción a la filosofía, que se presenta como algo previo a la filosofía, la cual es, por lo pronto, absolutamente problemática, resulta luego haber consistido en la puesta en marcha y la justificación de la filosofía misma, es decir, en un esencial ingrediente suyo. Dicho con otras palabras, la introducción a la filosofía pertenece rigurosamente a la filosofía. Por esta razón, al llegar aquí podemos lanzar una ojeada sobre eso que venimos haciendo desde el comienzo de este libro y que resulta ser filosofía.

LAS CONDICIONES DEL SABER POSTULADO: RADICALIDAD, SISTEMA, CIRCUNSTANCIALIDAD

Nos encontramos con que al intentar introducirnos en la filosofía, la hacíamos ya, es decir, estábamos dentro de ella; por otra parte, sólo podemos ver cómo es, investigar sus determinaciones, después de haberla hecho, quiero decir después de haber empezado a hacerla. Pero esto no es sino una consecuencia de la *radicalidad* de la filosofía. La metafísica, decía antes, por *ser* método o camino hacia la realidad, se constituye en su propia marcha, consiste en su propia constitución activa; toda determinación suya tiene que hallarla ella misma. Por esto, la filosofía tiene la exigencia de justificarse a sí misma, de no apoyarse en ninguna otra certidumbre, sino, por el contrario, dar razón de la realidad misma, por debajo de sus interpretaciones, y por tanto, también de las presuntas certidumbres que encuentro.

Si el hombre no tuviese trato más que con las *cosas*—es decir, con las cosas particulares—, no tendría por qué hacer filosofía. Ejecutaría sus acciones vitales espontáneas o impuestas, haría técnica para producir lo que no está ahí y le es menester, se preguntaría por el ser de las cosas que le fallan, e intentaría hacer ciencia. Pero ocurre que el hombre, como hemos visto largamente, se encuentra *con* las cosas *en* su vida, y cada uno de sus haceres pende en última instancia de la totalidad de ésta, como realidad en que esas cosas radican. Las cosas le son cuestión, pues, no ya por lo que son como tales cosas, sino por lo que tienen de realidad; por consiguiente, cada una de ellas lo remite a esa vida en la cual es encontrada y por su referencia a la cual adquiere un carácter *real*. La filosofía, por tanto, no se propone el «manejo» de las cosas—ni siquiera su manejo mental, como la ciencia de la naturaleza—, y por eso no pretende enseñarnos nada sobre las cosas como tales; pero como el hombre tiene que hacer su vida, y tiene que hacerla con las cosas, necesita

que su vida entera intervenga en la aprehensión de cada cosa en cuanto realidad; en otros términos, necesita dar razón de ella, y para esto referirla a su vida, que es el órgano mismo de la comprensión, la razón misma, en su sentido más estricto y riguroso.

De hecho, el hombre hace esto siempre, porque vivir es ya entender, interpretar; el hombre sólo vive entendiendo, porque lo que hay le es presente como realidad. Cuando el hombre está en una verdadera creencia respecto a la realidad que es su vida, no necesita esforzarse especialmente para vivir, porque esa creencia funciona automáticamente, situándole cada cosa en una perspectiva coherente, haciendo, pues, que sepa en cada instante a qué atenerse respecto a lo que tiene que hacer. Pero cuando el hombre no está en una certidumbre suficiente y universal, aunque tenga multitud de certidumbres, no sabe a qué atenerse, no sabe qué hacer; y como cada uno de nosotros tiene que hacerse el que ha de ser, esto tiene la consecuencia de que no puede ser *él mismo,* es decir, su vida sólo es posible como enajenación, alteración e inautenticidad. El hombre, por tanto, necesita estar en una certidumbre radical para poder ser él *mismo;* y si no la tiene, sólo le están abiertas dos vías de autenticidad: recibirla o hacérsela.

La primera no está en su mano, aunque sí lo esté el *aceptarla* cuando le es suficientemente ofrecida, quiero decir, cuando para no estar en ella tiene que resistirse, tiene que ejercer sobre sí mismo cierta retorsión o falsificación. La segunda vía, por el contrario, está siempre en la mano del hombre; se entiende, el echar a andar por ella, el intentar hacerse esa certidumbre. Pero repárese en que el mero intento, cuando es efectivo, consiste en darse cuenta de que la situación en que se está es de incertidumbre; es, pues, alcanzar *ipso facto* una certidumbre sobre la situación—cuyo contenido es, precisamente, la incertidumbre—, y encontrarla insostenible; por tanto, tal que obliga a un determinado quehacer, que es la busca de esa certeza necesaria. La filosofía, en su forma auténtica y originaria —en todo lo humano, no se olvide, se dan los «modos deficien-

tes»—, acontece como radicalidad, porque es uno de los modos esenciales de radicalización de la vida humana.

Pero no basta con esto. La comprensión de cualquier cosa como realidad implica, como acabamos de ver, su referencia a la verdad radical acerca de la integridad de nuestra vida; por consiguiente, ninguna verdad aislada tiene carácter filosófico o es filosóficamente verdadera; la estructura de la realidad es, como se ha mostrado a lo largo de este libro, sistemática; como la función de la razón es aprehender esa realidad en sus conexiones o *com-prenderla,* la filosofía, que pretende dar efectivamente razón de la realidad, es, por exigencia inexorable, *sistema.* Pero adviértase, una vez más, que no se trata en primer término de una exigencia extrínseca, de un *desideratum* de la filosofía, procedente de la «idea» que de ella se tenga como forma de conocimiento, sino que esto se deriva de la estructura sistemática de la propia realidad de que se trata. La vida humana es sistemática; por eso, y sólo por eso, la filosofía tiene que ser sistemática; lo cual quiere decir que siempre es sistema, en la medida en que es filosofía, y que en la medida en que el sistematismo le falta es una filosofía deficiente. Pero de esto he hablado con más detalle en otros lugares de este libro, y no es menester insistir más.

Este requisito del saber filosófico ha sido cumplido de hecho en la historia de la filosofía, por lo menos en sus formas plenas y logradas, y su evidencia se ha venido imponiendo, sobre todo desde Hegel. Pero hay un tercero, que es menester exigir enérgicamente, frente a una gran parte de la tradición filosófica, que, aunque sometida a él, ha solido negarlo: la *circunstancialidad*. La filosofía, en efecto, ha aspirado a ser una consideración de la realidad *sub specie aeternitatis*, válida sin más para toda situación, de verdad exhaustiva y exclusiva; pretensión que apareció en forma extremada en el «saber absoluto» de Hegel, pero que no ha sido, ni mucho menos, privativa del hegelianismo. Ahora bien, este propósito, que en definitiva intenta usurpar el punto de vista de Dios, es imposible de realizar, y no por una mera dificultad de hecho, sino también por la estructura de la realidad, uno de cuyos ingredientes, como

hemos visto, es la perspectiva—la mía, la tuya, la de aquél—. El «absolutismo del intelecto» es también una perspectiva circunstancialmente condicionada, pero afectada por dos errores: el primero consiste en que ignora su propia circunstancialidad, y por eso es doblemente circunstancial, ya que no consigue evadirse de lo que ello encierra de limitación, mediante el saber histórico, en el cual cada perspectiva se conoce como tal y, por consiguiente, como algo que implica las demás y se enriquece virtualmente con ellas; el segundo, más grave aún, estriba en que, en nombre de esa pretensión ilusoria y esencialmente fallida, el «absolutismo» renuncia a su propio punto de vista insustituíble, y con ella a su carácter de visión *real* de lo que hay. Todavía se podría señalar un tercer error, que pesa sobre las formas de «absolutismo del intelecto» que se dan todavía en nuestra época: y es que, además de ser circunstancial —lo cual no es un defecto—, es de *otra* circunstancia—lo que sí lo es—; en suma, es anacrónico, y por consiguiente, también en este aspecto irreal.

La filosofía tiene que ser, pues, un conocimiento radical, sistemático y circunstancial de la realidad misma que encuentro, por debajo de todas sus interpretaciones.

LA FILOSOFÍA COMO HACER HUMANO

Estos caracteres no han sido suficientemente reconocidos, sobre todo en su complexión, que es decisiva, porque se ha pensado más en la filosofía como una ciencia, como construcción de ideas, que como un *hacer* humano; y no puede olvidarse que la filosofía es algo que el hombre hace, aunque luego resulte que eso que hace es una ciencia. En otros términos, hay que derivar, una vez más, el hecho—lo hecho—del hacer, «ver cómo se hace el hecho», según la expresión de Ortega. Y como el hombre hace siempre lo que hace por algo y para algo, y estos motivos son ingredientes esenciales del hacer, la filosofía viene calificada intrínsecamente por ellos; es de-

cir, no sólo es circunstancial, como hemos visto, porque el hombre que filosofa se encuentra en una circunstancia determinada y su perspectiva funciona como un ingrediente de lo real, sino que la filosofía, en cuanto hacer humano, se nutre de circunstancialidad.

Esto nos lleva a tropezar con la cuestión del origen de la filosofía. Pero bajo este rótulo, un tanto equívoco, se esconden dos problemas diferentes: el primero de ellos es el origen de la filosofía en el individuo que tiene que filosofar, en cada uno de los hombres a quienes acontece esto, y que están definidos por su situación concreta; para el hombre de la nuestra, he intentado resolver ese problema, y la respuesta es este libro entero: la introducción a la filosofía es el origen efectivo del filosofar en el hombre que se halla en una circunstancia determinada; el segundo problema es el origen de la filosofía en el mundo, es decir, en el hombre. Sobre esta última cuestión, aunque en rigor ajena a este libro, quisiera decir algunas palabras, a título exclusivo de orientación.

«La definición más verídica que de la filosofía puede darse—y harto más rica en contenido de lo que al pronto parece, pues parece no decir casi nada—sería ésta de carácter cronológico: la filosofía es una ocupación a que el hombre occidental se sintió forzado desde el siglo VI antes de J. C. y que con extraña continuidad sigue ejercitando hasta la fecha actual» (1). Estas palabras de Ortega implican lo siguiente: 1) La apelación del origen de la filosofía en *este* hombre a su origen en *el* hombre no quiere decir una consideración abstracta o genérica, fuera de toda situación determinada, sino que significa retrotraerse a *otra* situación, más remota, que es aquella en que algunos hombres se sintieron forzados a filosofar por primera vez. 2) Como los hombres han seguido filosofando, esto quiere decir que en todas las situaciones por que han ido pasando desde Tales de Mileto persiste, en una forma o en otra, el elemento que provocó la necesidad de la filosofía; dicho con otras palabras, desde entonces estamos—desde ese punto de vista concreto—en la

(1) J. Ortega y Gasset: *Dos prólogos*, p. 186.

«misma» situación; se entiende, en una serie de situaciones parcialmente idénticas, o sea comprendidas en una situación esquemática más amplia, pero no menos histórica. 3) Pero esto lleva consigo que desde el siglo VI a. de C. persisten en el mundo occidental ciertas vigencias—por ejemplo, la fe en la razón—y una pretensión común, las cuales hacen posible que pueda hablarse, siquiera abstractamente, de la *misma* situación. 4) Tan pronto como se miran las cosas desde este ángulo, se cae en la cuenta de que la filosofía ha significado una mudanza histórica doble, respecto a las vigencias y respecto a la pretensión humana, y es menester investigar esa mutación; esto es, hay que ver cómo era la vida humana antes de haber filosofía, qué otras cosas representaban en ella un papel análogo al que después asumió el filosofar—con otras palabras, eran «homólogas» y, por tanto, la filosofía fué «vicaria» de ellas—, qué pasó para que esas cosas perdiesen su vigencia y, a la vez, pudiese haber filosofía, qué pretendió ser el hombre, para realizar lo cual tuvo que inventar ese quehacer; por último, cómo ese nuevo ingrediente—la filosofía—reobró sobre los demás y alteró la situación en su conjunto. 5) El hecho de que haya seguido habiendo filosofía, de que el hombre haya continuado haciéndola, implica dos cosas: una, que después de hacerla los que primero filosofaron —como gustaba de decir Aristóteles—, no quedó *hecha,* sino que persistió como *quehacer;* la segunda, que todos los demás que después han filosofado lo han hecho en vista de una situación muy distinta; en efecto, la de los presocráticos estaba definida por el hecho de que *no había* filosofía; la de todos los filósofos restantes, por *haberla;* pero no siempre la misma, sino algo distinto en cada caso: a saber, toda la *pretérita.*

Sólo la razón histórica, por tanto, puede esclarecer el problema del origen de la filosofía; pero este problema no es sólo histórico, sino rigurosamente filosófico, porque la filosofía, en su sentido auténtico y *originario,* sólo aparece en su forzosidad, es decir, teniendo que *originarse,* en vista de una situación concreta. Pero esto tiene alguna consecuencia más.

LA FILOSOFÍA Y SU HISTORIA

En otros lugares (1) me he ocupado con algún detenimiento de la relación entre la filosofía y su historia; la referencia a ellos me dispensa de hacer aquí otra cosa que subrayar su conexión desde el punto de vista en que acabo de situarme (2).

En primer lugar, si la filosofía es la ocupación que el hombre de Occidente viene ejercitando desde hace unos veintiséis siglos, el quehacer de una serie de hombres que empieza en Tales de Mileto y continúa hasta algunos de nuestros contemporáneos, podemos decir, con todo rigor, que la filosofía *es* la historia de la filosofía. Pero —se dirá—en esa expresión late un equívoco: en efecto, por historia de la filosofía se pueden entender dos cosas: la *realidad* histórica de la filosofía o la *disciplina* que consiste en su conocimiento; la afirmación anterior sería admisible en el primer caso, pero carecería de sentido en el segundo. Pero recuérdese lo que dije en el apartado final del capítulo X: la realidad histórica implica el saber histórico, y sólo en función de él adquiere carácter real. Es decir, hay historia de la filosofía en la medida en que, con mayor o menor perfección, es objeto de un conocimiento al que, en su forma madura y suficiente, damos ese nombre y consideramos como una disciplina. Por tanto, la existencia de esta disciplina o saber afecta a la propia realidad de la filosofía, tanto más cuanto mayor sea ésta; y a medida que el tiempo avanza y hay más filosofía—más realidades históricas comprendidas bajo este nombre—, mayores son las exigencias científicas de la historia de la filosofía como saber, y

---

(1) *Historia de la Filosofía*, Introducción; *La filosofía del Padre Gratry*, páginas 49-85; en el presente libro, p. 7-94

(2) Es conveniente que el lector tenga presentes tres puntos de vista acerca del tema: la idea de "destrucción de la historia de la ontología", en Heidegger: *Sein und Zeit*, p. 19-27; el prólogo de Zubiri a mi *Historia de la Filosofía*, y el de Ortega a la de Bréhier (en *Dos prólogos).*

resulta ésta, a la vez, más intrínsecamente perteneciente a la filosofía y más problemática.

Por otra parte, hemos visto que la filosofía es lo que el hombre tiene que hacer cuando se encuentra en una situación determinada y porque se encuentra en ella—incluyendo, por supuesto, la pretensión que lo constituye—. Pero advertía más arriba que la situación de los que han filosofado—y con ella la filosofía misma—se presentaba en dos formas distintas, determinadas por el hecho de no haber filosofía y tener que hacerla, o haberla y tener que hacerla a pesar de ello, es decir, tener que hacer *otra*. Pero éste es precisamente el problema; porque inmediatamente se ocurre preguntar: ¿otra que cuál?

Naturalmente, otra que la ya hecha, que la pretérita, porque si fuera la misma, no habría que hacerla. Esto quiere decir que la filosofía, cada filosofía, para ser auténtica, la que yo tengo que hacer, y no «cualquiera», está parcialmente definida por su «alteridad»; pero como la alteridad es una relación, envuelve el otro relato; es decir, cada filosofía implica las demás, y no de un modo amorfo, sino justamente como son ellas mismas, es decir, teniendo en cuenta que cada una de ellas, a su vez, implica las anteriores en el mismo modo de la alteridad. Ahora bien, el sistema de las conexiones de «alteridad» entre las diversas filosofías históricamente existentes, que es, como acabamos de ver, un elemento intrínseco de cada una de ellas, es lo que se llama historia de la filosofía. Por consiguiente, la historia de la filosofía pertenece a la realidad misma de todo filosofar que no sea el inicial, y esto establece una diferencia profunda entre los que primero filosofaron y todos los demás. Antes nos apareció la historia, en su sentido más amplio, como el *órganon* de la autenticidad; ahora vemos, en un caso concreto, pero decisivo, que la historia de la filosofía es aquel elemento o componente de la filosofía que equipara la situación de que emerge, cuando ésta no es la primera, a la de los que iniciaron la filosofía en el mundo; al dar al filósofo la integridad de su propia situación y retrotraerlo virtualmente al origen de la filosofía, hace posible que la suya sea ori-

ginaria, y por tanto original. La historia de la filosofía permite la radicalidad de ésta, hace que su sistematismo sea real y no meramente lógico, y le confiere la plenitud de su circunstancialidad; es, pues, la forma en que la filosofía puede cumplir adecuadamente sus requisitos, y por eso la constitución filosófica de la historia de la filosofía—todavía bastante remota—es el camino de la filosofía hacia su plena madurez.

LA FILOSOFÍA COMO INGREDIENTE DE LA VIDA HUMANA

Todo esto nos conduce a una evidencia: la filosofía, en lo que tiene de realidad, radica en la vida humana, y ha de ser referida a ésta para ser plenamente entendida, porque sólo en ella, en función de ella, adquiere su ser efectivo. Lo que la filosofía es no puede conocerse, por tanto, *a priori*, ni expresarse en una definición abstracta, sino que sólo resulta de su hallazgo en la vida humana, como un ingrediente suyo, con un puesto y una función determinados dentro de su totalidad.

Pero aquí comienzan los problemas. Si se partiese de que el hombre, por naturaleza y sin más, en virtud de que posee la «facultad» de conocer, la ejercita, bastaría con precisar los caracteres concretos de ese modo de conocimiento que se llama filosofía para saber a qué atenerse respecto de ésta. Pero a la altura a que hemos llegado resulta bien claro lo inadmisible de esa hipótesis. Ni el hombre ha hecho siempre filosofía, ni es seguro que la siga haciendo siempre en adelante. Más aún: si se entienden las cosas con algún rigor, de la existencia del hombre no se sigue sin más el conocimiento *sensu stricto,* sino que, como ha mostrado Ortega, éste es una posibilidad a que el hombre *llega* en virtud de una serie de necesidades, experiencias y pretensiones muy concretas. Pero, por otra parte, como el ser del hombre incluye esencialmente todo lo que le ha pasado, y al hombre le ha pasado hacer filosofía desde hace veintiséis centurias, ésta es ya, desde luego y para siempre, un in-

grediente de la vida humana, algo que pertenece—aunque no siempre ocurrió así—al ser del hombre. Si, de un lado, la pregunta por la filosofía implica de un modo formal la pregunta por la vida humana, de otro lado el saber acerca de ésta tiene que hacerse cuestión *hoy* de la filosofía.

No es esto sólo, sin embargo. La determinación del puesto que dentro de la vida humana tiene la filosofía no puede hacerse unívocamente, porque la historicidad de aquélla condiciona la de la segunda y la de la relación entre ambas. Lo que la filosofía *es*—un ingrediente de la vida humana—sólo puede conocerse históricamente: es decir, cuando se sabe *qué* ingrediente es y de *qué* vida concreta y determinada. Pero esto no puede saberse más que si se está en posesión de un conocimiento suficiente de la vida humana; y a esto es a lo que hemos llamado filosofía. ¿Qué quiere decir esto?

Esta situación, aparentemente paradójica, a que hemos llegado descubre el sentido más verdadero y profundo de algo que hemos visto en este libro. La filosofía fué definida como una verdad radical, que se justifica a sí misma; y, por otra parte, como un conocimiento capaz de dar razón de la realidad radical que es nuestra vida. Ahora vemos la razón última de esa doble condición: sólo el conocimiento radical de nuestra vida—que es el tema primario de la filosofía—hace posible la comprensión y con ella la justificación de la filosofía misma. Por esto, únicamente la razón vital, por ser capaz de dar efectivamente razón de mi vida, puede alcanzar una justificación suficiente de la filosofía, y así hacer que ésta lo sea en forma plena y madura. La filosofía ha venido tradicionalmente aquejada de absolutismo y de abstracción, porque no se ha tomado a sí misma en su efectividad, es decir, radicada en una vida, el dar razón de la cual constituye su misión inexorable.

* * *

La *Introducción a la Filosofía* termina descubriendo un horizonte de problemas, que afectan precisamente a la filosofía misma.

La pregunta «¿qué es filosofía?» alcanza su máxima agudeza al terminar el libro, al haber penetrado en el ámbito de esa extraña realidad humana. ¿Cómo es esto posible? La razón de ello es que la filosofía consiste esencialmente en el problema de sí misma, y por eso la introducción a la filosofía no puede ser otra cosa que el acceso a su problematicidad.

INDICE DE NOMBRES

A

Adán: 191, 331.
Agripa: 129.
Alejandro de Afrodisias: 300.
Alejandro Magno: 127.
Alonso de Contreras: 214.
Anaxágoras: 25, 323.
Anaximandro: 326-328.
Anselmo, San: 179-180, 406 n.
Aristóteles: 89, 90, 109, 147, 159, 178, 201, 219, 236, 243, 267, 276 n., 279, 298, 300-302, 303, 307, 322, 325, 327, 332, 333, 335, 339, 348, 349, 366, 447.

B

Bailly: 183.
Bayle: 127, 191.
Beaumarchais: 165.
Bentley: 316 n.
Bergson: 201.
Berkeley: 433.
Bismarck: 72.
Blondel: 11 n.
Bluntschli: 47.
Boecio: 213, 246.
Boisacq: 183 n.
Bréal-Bailly: 184 n.
Brentano: 161, 234.
Bühler, Karl: 101-102, 293-294.

C

Carlomagno: 79.
Carreras Artau, T. y J.: 303 n.
Cassirer: 191.
Cavazzi: 316 n.
Celms: 163 n.
Cervantes: 216.
Chamberlain, H. St.: 47.
Châtelet, Mme. du: 191.
Chesterton: 216.
Ciro: 320.
Collingwood, R. G.: 281 n.
Comte: 46, 83-84, 133, 160, 163, 195-200, 322, 349, 396.
Condillac, 160.
Condorcet: 46, 191.
Creso: 320.
Cristo: 79.

D

David-Neel, A.: 271 n.
Debussy: 383.
Delaporte, L.: 317 n.
Descartes: 128, 154-155, 158, 190, 215, 234, 338-339.
Diels: 183.
Dilthey: 134, 135, 140 n., 161, 202-205, 207, 212, 228, 405.
Durkheim: 284.

E

Eduardo VII: 72.
Empédocles: 328.
Engels: 48.
Ernout-Meillet: 184 n.
Escalígero: 127.

F

Franklin, Benjamín: 125.
Freyer: 284.

G

Galileo: 128.
Gaos, José: 15 n., 162 n.

Gobineau: 47, 48.
Goethe: 152.
Góngora: 217 n.
Goya: 383.

H

Hazard, Paul: 78 n., 127 n.
Hegel: 139, 193-195, 200, 215, 444.
Heidegger: 93 n., 105 n., 163, 228, 427, 448 n.
Heráclito: 146, 157, 321, 327.
Herodoto: 131 n., 183, 320-321.
Hesiodo: 181.
Hodges, H. A.: 204 n.
Homero: 149, 150, 181, 279, 332.
Huet: 127.
Hume: 349.
Husserl: 73, 102, 103 n., 113, 129 n., 139, 149, 151, 152, 161-167, 186, 209, 217, 234, 241, 242, 297, 300, 304, 310, 349.

I

Isidoro, San: 303.

J

Jenófanes: 156.
Jenofonte: 233 n.
Jiménez, Juan Ramón: 383.

K

Kant: 349.
Krische: 289.

L

Laín Entralgo, Pedro: 400 n.
Leibniz: 209.
Lévy-Bruhl: 271 n., 275, 279, 314 n., 316 n.
Liddell-Scott: 183 n.

M

Machado, Antonio: 150.
Maine de Biran: 160.
Maistre, De: 358, 359.
Malebranche, 190, 191.
Marx: 48.
Mill, Stuart: 47.
Mommsen: 47.
Musset: 149, 150.

O

Ortega y Gasset: 14, 42 n., 50, 67 n., 72 n., 84, 92 n., 105 n., 107 n., 115 n., 140 n., 142 n., 149, 165, 166, 169, 205, 210 n., 212, 214, 215 n., 216, 223, 228, 230, 231, 234, 235, 244, 245, 248, 253, 265, 285, 288, 289, 333, 369, 376, 380, 386, 394, 395 n., 399, 400, 402, 405, 406, 416, 429, 445, 446, 448 n., 450.

P

Parménides: 106, 147, 156-157, 183, 298, 322, 328, 330, 334, 339.
Pedro Hispano: 303.
Platón: 147, 183, 217, 267, 298, 301-302, 320, 323, 335, 339.
Polibio: 47.

R

Renan: 47.
Rickert: 201-202.
Rimbaud: 383.
Ritter-Preller: 326 n., 327 n.
Ross: 328 n.

S

Scheler: 163.
Schmitt, Carl: 92 n.
Simmel: 284.
Simónides: 332.
Sócrates: 280, 298, 323, 333.
Soden, von: 105 n.
Spencer: 84.
Spengler: 92 n., 200-202.
Suárez: 406 n.

T

Tales de Mileto: 3, 156, 325, 446, 448.
Tarde: 284.
Teofrasto: 326-328.
Tomás de Aquino, Santo: 122, 219, 302, 335, 406 n.
Turgot: 191.

U

Unamuno: 29 n., 45, 201, 216, 254, 428 n.

V

Velázquez: 307.
Vico: 191.
Voltaire: 191.

W

Weber, Max: 284-285.
Weill, Georges: 47 n.
Wundt: 8.

Z

Zubiri, Xavier: 105 n., 159, 243, 281 n., 334 n., 344, 358 n., 437 n., 448 n.

INDICE DE TEMAS

A

Absolutismo: 135-136, 138, 168, 202, 204, 445.
Absolutividad: 255, 416.
Absoluto: 431-432.
Abstracción: 138, 141-142.
Acción: 11-12, 89-90, 95, 273.
Actividad: 251-252, 373.
Actualización: 365-366.
Adaequatio intellectus et rei: 135-136.
Adanismo: 3, 155.
Alétheia (ἀλήθεια): 104-106, 328, 339.
Alguien: 244-246.
Alma: 357-358.
Altamira, hombre de: 307-308.
Alteración: 84, 146-147, 422-423, 443.
Alteridad: 415, 430-431, 449.
Análisis: 29.
Analítica: 220-221, 256, 301.
Animal: 176, 179, 240, 249, 251-252, 330, 354.
Aceptación de la vida: 435.
Apeiron (ἄπειρον): 326-327.
Arkhé (ἀρχή): 276, 279, 322, 326-329.
Arte: 38, 67, 379-383.
Artefacto: 37, 38, 39.
Ateísmo: 279, 433.
Autenticidad: 113-116, 146-148, 340, 341, 377-378, 411, 440, 443.
Azar: 357, 362, 372, 407.

B

Belleza: 379.
Biografía: 425.
Burgués: 39.

C

Categoría: 243, 307.
Causa: 159.
Certidumbre: 13, 14, 16, 17, 97-100, 121-122, 126, 255, 316, 346-348, 441, 443.
Ciencia: 12, 14, 39, 71-73, 106, 109-110, 121.
Ciencia natural: 281-282.
Cine: 68, 69-71.
Circunstancia: 10, 25, 27, 28, 32, 34, 123-124, 149, 210, 234, 235-421, 245, 359-360, 385, 397, 423, 424-425, 431, 444-445.
Circunstancialización: 148, 242, 310.
Ciudad: 35, 36, 37, 39.
Coexistencia: 232-233, 235, 246, 392.
Comer: 252-253, 264, 273-275.
Complicación: 166.
Concepto: 136-137, 142-143, 149-151, 185-190, 201, 210, 241-242, 304-311.
Conciencia: 28, 234.
Conciencia histórica: 131-134, 203, 226.
Conexión: 30, 174-178.
Conocimiento: 13, 28, 96, 201, 207, 211, 268, 269, 313, 322, 323-329, 335, 433, 450.
Consistencia: 177, 299, 302, 332, 427.
Contar con: 29, 268-269, 283.
Contemplatio: 185.
Contorno material: 38.
Convivencia: 283-284, 285, 392-393, 398.
Cosa: 38, 40, 41, 168, 217, 229, 232,

233, 238, 243, 268, 338-340, 426, 442-443.
Costumbre: 192.
Creación: 41, 231-232, 344, 375.
Creencia: 11-12, 29, 30, 40, 83, 91, 114-116, 119-120, 124, 125-126, 178-180, 238, 240.
Criados: 61-62.
Crisis: 37, 51, 97, 406-407.
Cristianismo: 77-82, 252, 421 n.
Cuerpo: 234, 236-237, 239, 357-360, 379, 380-382, 422-423.
Cumplimiento: 105, 111-112, 309.

D

Decepción: 100-104, 111.
Decir: 28, 29, 105, 148-149, 215, 296-297, 330.
Decisión: 91-92, 98, 254, 255.
Definición: 298-299, 302, 305-306, 333, 426.
Deixis (δεῖξις): 302, 331.
Deporte: 68-69.
Descripción: 160-162, 203, 426.
Deseo: 29, 30, 42, 368.
Destino: 320-323.
Dialéctica: 183, 194, 298, 299, 301, 302-303.
Dios: 80, 105-106, 211, 269, 280, 318-319, 323, 345, 432-437, 444.
Disyunción: 218-220, 245.
Diversión: 66, 67, 68, 382-383.
Doctrina: 25-26.
Doxa (δόξα): 156-157.

E

Economía: 55-59, 62, 89.
Edad: 357, 371, 387-390, 399-400, 402.
Edad Media: 35, 313, 315, 335.
Edades de la historia: 30.
Elección: 366-367.
Elementos: 30, 159.
Emunah: 104-107.
Ensimismamiento: 84.
Ente: 106, 334-335, 339, 341.
Entender: 28, 206-207, 211, 225-226, 443.
Epíteto: 331-332.
Epoca actual: 22-24, 25, 36, 37, 38, 42, 118-119, 127, 226.
Epoca histórica: 404-407.
Epokhé (ἐποχή): 165, 209.
Error: 370-372.
Escatología: 80, 83, 84-85, 92-93, 241, 375.
Escepticismo: 127-129, 433.
Escolásticos: 298, 302-303, 358, 406 n.
Esencia: 166, 209, 217-218, 298, 333, 427.
Espacio: 360.
Especie: 218-219.
Estado: 51-55, 72-75.
Estar ahí: 40, 41, 263-269.
Estética: 46, 67, 379-383.
Eternidad: 213-426.
Etimología: 341.
Europa: 36, 50, 51.
Evidencia: 347.
Evolución: 141, 194.
Excursión: 37.
Existencia: 329, 427.
Explicación: 158-160, 225.
Extrañeza: 147, 267.

F

Falsedad: 100-104, 119, 156.
Fallo: 267-268, 324-325.
Familia: 60-64.
Felicidad: 386.
Fenómeno: 165.
Fenomenología: 139, 161-167, 209, 310.
Filosofía: 13, 14, 16, 38, 122, 126, 156-157, 203-204, 224-225, 233, 269, 325, 351, 406, 436, 439-452, *passim.*
Física: 160, 281-282.
Forma: 39.
Formas históricas: 16, 134.
Formas sociales: 59, 66, 81.
Formas de vida: 29, 30, 38, 213, 262, 361.
Funcionalización: 31, 32, 38, 46, 266.
Fundamento: 435-436, 437.
Futurición: 248.
Futuro: 114-115, 269, 388.

G

Generación: 276, 278-279.
Generaciones: 23, 197, 398-404, 407.

Géneros literarios: 29.
Gente: 288.
Goce histórico: 46.
Gracia: 41.
Griegos: 28, 267, 320-323, 324-329, 340.
Guerra mundial, primera (1914-1918): 48, 49, 52.
Guerra mundial, segunda (1939-1945): 49-50.

H

Haber: 329-330, 333, 338-339, 341.
Hacer: 214, 248, 249, 251-256, 272, 373.
Hagiografía: 132.
Hecho: 225.
Hermenéutica: 27-28, 29, 160, 161, 204.
Historia: 9, 24, 25, 27-28, 42-43, 48, 63, 95, 106, 123-143, *passim;* 157-158, 160, 167-172, 190-205, 212, 220, 226, 227-228, 239, 240, 254, 391-398, 408, 410-411.
Historia de la filosofía: 7-9, 202, 448-450.
Historicidad: 6, 43-46, 51, 120, 128, 205, 391, 408, 410-411.
Historiografía: 408 n.
Historiología: 408 n.
Historismo: 16, 134, 203, 205.
Historización del conocimiento: 142-143, 270, 323.
Hombre: 25-27, 30, 31, 35, 37, 40, 114-115, 176-177, 178, 197, 234, 238, 243, 329-330, 357-361.
Hombre actual: 25-27, 29, 37, 43, 45, 46, 51, 82, 97-98.
Horizonte: 38, 186, 216, 235-236, 240, 269, 357, 363-364, 413-414.

I

Idea: 11-12, 30, 147, 299, 301-302, 433-434, 436.
Idea del mundo: 11, 25, 26, 29, 204-205.
Ideales, objetos: 426-427.
Idealismo: 135-136, 162-163, 233, 234, 237, 338-339, 340, 342, 433.
Identidad: 275-276, 279, 299, 322, 328, 424.
Ideología: 26, 29.
Imaginación: 92, 231, 250, 251, 254, 362, 367-368, 375-378, 418.
Importancia: 30.
Incertidumbre: 96, 98, 107-109, 126, 443.
Individuo: 217-218.
Inglaterra: 36, 50, 52.
Inmortalidad: 81.
Instante: 213-214.
Instrumento: 157, 169, 189-190, 206, 298, 300-302, 311.
Intelectual: 25-27.
Intellectus: 183-185.
Intencionalidad: 234, 430.
Interindividual: 285.
Internacionalismo: 48.
Interpretación: 136-137, 153-158, 167-172, 206, 225, 238, 249, 271-273, 330-332, 336-337, 348, 350, 411.
Intervencionismo: 51-54, 58.
Introducción a la filosofía: 1-19, 223-224, 297, 413, 239-441, 451-452.
Intuición: 165, 166, 209.
Invención: 41.
Irracionalismo: 200, 201-202, 207.

J

Juicio: 304-311.
Juicio de Dios: 314, 315.
Justificación: 107, 255, 347, 368-372.

L

Latencia: 105, 113-114, 210, 268-269, 273, 275, 430.
Leer: 28.
Lengua: 296.
Lenguaje: 101-102, 149, 218, 291-297.
Libertad: 95, 141, 143, 255, 366, 411, 435.
Limitación: 353-357, 367.
Localización: 360.
Lógica: 138, 164, 187-188, 297-311.
Logos (λόγος): 105, 157, 165, 178, 181-183, 215, 298.

M

Magia: 270, 271.
Mana: 277.
Máquinas: 39.
Marxismo: 48, 73.
Masas: 80.
Materia: 39, 41.
Matrimonio: 61.
Memoria: 254, 387-388.
Mens: 183-185.
Mente: 339-340.
Metafísica: 202, 204, 346-351, 441.
Metáfora: 216-217.
Método: 25, 27, 31, 145-172, *passim;* 175, 198, 203, 208-210, 301-302, 322, 348.
Mismidad: 146, 148, 207, 209, 256, 340, 415, 424-425, 429.
Mito: 325, 326.
Moira (μοῖρα): 320-323, 327, 328.
Monoteísmo: 279, 323.
Moral: 50.
Moralidad: 372-375.
Muchedumbres: 39, 80.
Muerte: 92-94, 203, 269, 388-391, 413-423.
Muertos: 240.
Mujer: 64-66, 381.
Mundo: 29, 34-35, 37, 77-78, 86, 95-96, 186, 234, 235-236, 238, 243, 282-293, 384-385, 423, 431, 433, 434-435.

N

Nacimiento: 403, 413-416.
Nación: 47-48, 49, 50, 85.
Narración: 214-217, 220.
Naturaleza: 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 86, 154, 158, 191-193, 237, 238, 239, 270-282, 321-323, 336.
Necesidades: 41, 261-263, 440.
Nihilidad: 243.
Niño: 100-104, 388, 390.
Nivel histórico: 240, 397, 398-399.
Nombre: 331.
Novela: 29, 82, 215-216.
Nus (νοῦς): 157, 181-183, 328.

O

Olvido: 409-410.
Ontología: 334, 341, 349-350.
Opacidad de lo real: 426-427.
Operari sequitur esse: 199.
Oráculos: 320-323.
Ordalías: 313-316.
Organismo: 30, 236.
Organon (ὄργανον): 158, 169, 298, 300, 302, 311, 411.
Origen de la filosofía: 446-447.

P

Pasado: 27, 239, 387, 410.
Patencia: 104, 113, 146, 161, 165, 275-276.
Pátina interpretativa: 54, 156, 157, 161, 167, 336.
Pensamiento: 96-97, 107, 151, 169, 253, 268, 269, 295, 299-300, 309-310, 313-323, 370.
Pensamiento abstracto: 139, 142, 147, 151, 169-170, 203, 225, 309-310.
Pensamiento concreto: 310-311.
Percepción: 177, 185-187.
Persona: 244, 421-429, 430-431.
Perspectiva: 25, 30, 37, 70-71, 82, 85, 87, 93, 136-138, 140, 215, 226, 235, 363-364, 413-414, 445.
Pervivencia: 420-423.
Physis (φύσις): 276, 279, 321-323, 328.
Pirronismo histórico: 126-129, 134-135.
Placer: 66, 67, 87-88.
Poder: 90-91.
Polis (πόλις): 35.
Posibilidad: 177, 231-232, 247, 250, 251, 253, 254-255, 355-356, 361-365, 366-367, 383, 397.
Positivismo: 84, 161-162, 163.
Pragmatismo: 112.
Predicación: 298-299, 307-309, 330-331, 332-333.
Preocupación: 247.
Presocráticos: 156-157, 325-329, 447.
Prestigios: 71-77.
Pretensión: 30, 31, 32, 34, 42, 86, 95-96, 202, 246, 248, 249, 260-263, 368, 369-370, 381.
Primitivo: 169, 271, 274-275, 276-278, 280, 311, 314-316.
Principio: 159, 276, 279, 300, 301-302, 322, 326-329.

Problema: 5-6, 26, 27, 139, 434, 436.
Profecía: 107.
Progresismo: 83, 85.
Pronombre: 331.
Proyecto: 231, 232, 246, 247-251, 259-260, 355-356, 365, 368, 381.
Psicología: 166.
Psicologismo: 129 n., 164.
Psique: 237.

Q

Quehacer: 14-15, 230-231, 247, 251, 255, 346-347, 435.

R

Raciocinio: 302, 305, 309.
Racionalidad: 211, 308.
Racismo: 48, 73.
Radicalidad: 228-229, 344-345, 444.
Ratio: 182-185.
Razón: 141, 172, 173-221, *passim;* 328, 372, 439, 443.
Razón histórica: 124, 195, 204-205, 212, 411, 439, 447.
Razón vital: 205, 208, 210, 212, 224, 350, 439, 451.
Realidad: 26-27, 29, 30, 38, 46, 136-138, 140, 145-148, 153-158, 167-172, 210, 217, 226, 228-230, 282, 299, 301-302, 329-330, 336-337, 342-345, 429, 442.
Realismo: 233, 340.
Recursos: 362-364.
Reducción: 159, 160, 165-166, 242, 276.
Relativismo: 128-130, 134-136, 138, 148, 196, 342.
Religación: 437 n.
Religión: 77-82, 84, 121-122, 269, 270-271, 325, 421 n., 436.
Riqueza: 88-89.

S

Saber a qué atenerse: 11, 12, 14, 96, 107, 175, 282, 313-323, 370.
Saber histórico: 408-411, 448.
Sabiduría: 317-320.
Sapiencial, literatura: 317-320.
Sensibilidad histórica: 45.
Sentido: 29.
Ser: 168, 248-249, 251, 268, 299-300, 307, 322, 333-342, 350.
Siglo VI a. de C.: 446-447.
Siglo XIII: 122.
Siglo XVII: 190.
Siglo XVIII: 191.
Siglo XIX: 35, 36, 38, 42, 197.
Significación: 149-150, 152, 218, 241, 293.
Signo: 292.
Sistema: 18, 82, 139-140, 201, 207, 210, 248, 347, 429, 444.
Situación: 27-28, 29, 30, 31, 33-34, 37, 77, 83-86, 95, 140-143, 266, 293-295, 354-355, 396-397, 440-441.
Social: 37, 316.
Sociedad: 51-55, 83, 238, 240, 274, 282-291, 394-398.
Sociología: 199, 284-285, 289.
Soledad: 240, 283, 286, 394, 417-418, 423.
Solipsismo: 433.
Subjetivismo: 342.
Supuesto: 28, 29, 37, 39.
Sustancia: 41, 89, 148, 243.

T

Tanatolatría: 92-93.
Teatro: 67-68.
Técnica: 37, 38, 41-43, 89-90, 265-267, 270, 271.
Técnicos: 26, 266-267.
Temporalidad: 31, 123-124, 355, 391, 426, 428-429, 430.
Teología: 271, 318.
Teoría: 25, 26, 27, 147, 162, 185, 209-210, 220, 256, 333, 340, 422.
Teoría del conocimiento: 138.
Tiempo: 45, 140, 371, 387-388, 408.
Totalidad: 30.
Totalitarismo: 53.
Tradición: 410.
Trascendencia: 130, 344, 345, 414, 429-432, 437.
Trato con las cosas: 263-269.

U

Ultimidades: 83, 85, 86, 87, 241, 325, 375, 413-437, *passim.*

Unidades históricas: 47-51, 397-398.
Urbes, grandes: 35-36.
Urgencias: 261.
Usía (οὐσία): 41, 89, 243.
Usos: 238-239, 287-290, 316, 395-396.

V

Valor: 201-202.
Verdad: 18, 77, 95-143, *passim;* 146-148, 155-156, 158, 175, 178-179, 224, 269, 325-326, 328-329, 339.
Veritas: 104-106.
Vida: 201, 226-227, 344.
Vida colectiva: 238, 289.
Vida eterna: 426.
Vida histórica: 239, 391-394.
Vida humana: 21-23, 24, 25, 27, 29, 30, 34, 37, 42, 43, 83, 93-94, 95, 125, 141, 177, 203, 207, 210-214, 223-257, *passim;* 344-345, 378, 390-391, 424-425, 434-435, 450-451.
Vida individual: 238, 285, 390-394.
Vida perdurable: 386.
Vida privada: 54-55, 63, 83, 88.
Vida pública: 54-55, 63 84, 88.
Vigencia: 23-24, 25, 29, 31, 37, 40, 78-79, 96, 274, 399, 403-404.
Vivencia: 33, 240.
Vivencia del tiempo: 130-131.
Vivir: 29, 125, 131, 207, 220, 232-233, 237, 247, 249, 255, 259, 262-263, 367-369, 385, 394, 430.
Vocación: 250-251, 260, 374, 384-386.

Y

Yo: 233-234, 235, 237, 241-246, 250, 342-345, 359, 420, 424-425.
Yoidad: 244, 359, 424.